அத்துவித தத்துவம்

டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்
முகவுரையுடன்

ஆசிரியர் :
டாக்டர் டி. எம். பி. மஹாதேவன்

தமிழாக்கம் :
கோ. மோ. காந்தி



04389

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்
தமிழ்நாடு அரசாங்கம்

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழக வரிசை எண்—114

அத்துவித தத்துவம்

(THE PHILOSOPHY OF ADVAITA)

(பாரதிதீர்த்த - வித்யாரண்யரைக் குறிப்பாகத் தழுவியது)

ஆசிரியர் :

டாக்டர் டி. எம். பி. மகாதேவன், எம்.ஏ., பி.எச்டி.,
தத்துவப் பேராசிரியர்,
சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்.

சிறப்புரை :

டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்,
இந்தியக் குடியரசுத் தலைவர்.

தமிழாக்கம் :

கோ. மோ. காந்தி, எம்.ஏ. (தத்துவம்), எம்.ஏ. (ஆங்கிலம்),
விரிவுரையாளர்,
தியாகராசர் கல்லூரி, மதுரை - 9.



தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்
தமிழ்நாடு - அரசாங்கம்

First Edition—March, 1966

B.T.P. No. 114

© Bureau of Tamil Publications

THE PHILOSOPHY OF ADVAITA

DR. T. M. P. MAHADEVAN

Translation

G. M. GANDHI

Price Rs. 6-50

This translation of the Philosophy of Advaita is published by arrangements with the author Dr. T. M. P. Mahadevan.

Printed by
Muthukumaran Press,
14-A, Kuppier Street,
Madras-1.

அணிந்துரை

(திரு. எம். பக்தவத்ஸலம், தமிழக முதலமைச்சர்)

தமிழைக் கல்லூரிக் கல்வி மொழியாக ஆக்கி ஆறு ஆண்டுகள் ஆகிவிட்டன. குறிப்பிட்ட சில கல்லூரிகளில் பி.ஏ., வகுப்பு மாணவர்கள் தங்கள் பாடங்கள் அனைத்தையும் தமிழிலேயே கற்றுவருகின்றனர். தொடக்கத்தில் இருந்த இடர்ப்பாடுகள் மெல்ல மெல்ல மறைந்துவருகின்றன. நாடு முழுதும் பரந்துள்ள மாணவர்களின் ஆர்வம், 'தமிழிலேயே கற்பிப்போம்' என முன்வந்துள்ள கல்வி ஆசிரியர்களின் ஊக்கம், பிற பல துறைகளிலும் தொண்டு செய்வோர் இதற்கெனத் தந்த உழைப்பு, தங்கள் சிறப்புத் துறைகளில் நூல்கள் எழுதித்தர முன்வந்த நூலாசிரியர்கள் தொண்டுணர்ச்சி இவற்றின் காரணமாக இத் திட்டம் நம்மிடையே திருப்திகரமாக நடைபெற்று வருகிறது.

பல துறைகளில் பணிபுரியும் பேராசிரியர்கள் எத்தனையோ நெருக்கடிகளுக்கிடையே குறுகிய காலத்தில் அரிய முறையில் நூல்கள் எழுதித்தந்துள்ளனர்.

வரலாறு, அரசியல், உளவியல், பொருளாதாரம், புவியியல், வேதியியல், உயிரியல், வானியல், புள்ளியியல், தத்துவம் ஆகிய பல துறைகளில் தனி நூல்கள், மொழிபெயர்ப்பு நூல்கள் என்ற இரு வகையிலும் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம் நூல்களை வெளியிட்டுவருகிறது.

இவற்றுள் ஒன்றான 'அத்துவித தத்துவம்' என்ற இந் நூல் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகத்தின் 114ஆவது வெளியீடாகும். கல்லூரித் தமிழ்க் குழுவின் சார்பில் வெளியான 35 நூல்களையும் சேர்த்து இது வரை 149 நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன.

கணக்கிலடங்காத் தடைகளை எல்லாம் அகற்றித் தமிழன்னை கல்லூரிக் கலையாசனத்தில் அமர்ந்துள்ளாள். எனவே, இவ் அன்னையை வாழ்த்துவோமாக. உழைப்பின் வாரா உறுதிகள் இல்லை. ஆதலின், உழைத்து வெற்றி காண்போம். தமிழைப் பயிலும் மாணவர்கள் உலக மாணவர்களிடையே சிறந்த இடம் பெறவேண்டும்; அதுவே தமிழன்னையின் குறிக்கோளுமாகும். சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் பலவகை உதவிகளுக்கும் ஒத்துழைப்புக்கும் நம் மனம் கலந்த நன்றி உரித்தாகுக.

எம். பக்தவத்ஸலம்.

சிறப்புரை

(டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்)

சில மாதங்களுக்கு முன்னர், டாக்டர் மகாதேவன் எழுதிய இந்நூலைப் படிக்கும் வாய்ப்புக் கிடைத்தது. வித்யாரணியர் கூறும் கருத்துகளை ஒட்டிய அத்துவித தத்துவ அமைப்பை மிகத் திறமையான வகையில் இந்த ஆசிரியர் வெளியிட்டிருக்கிறார் என்ற கருத்தினைக் கொண்டேன். சங்கரருடைய தத்துவ அமைப்பைப்பற்றிப் பொதுவாக ஆங்கிலம் படித்தவர்களுக்கு நன்கு தெரியும்; ஆனால், சங்கரருக்குப் பின்னுள்ள அத்துவித தத்துவத்தின் வளர்ச்சியைப்பற்றி அவர்களுக்கு நன்கு தெரிய வழியில்லை. இந்தியாவின் சமய அமைப்புகளின் வளர்ச்சியையும் தத்துவ அமைப்புகளின் வளர்ச்சியையும் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அடிப்படைத் தத்துவங்களுக்கு ஊறு நேராதவாறு அத்தகைய அமைப்புகள் பல்வேறு வகைப் பட்ட பெரியோர்களால் வெவ்வேறு வகையில் வளர்க்கப் பட்டுள்ளன என்பதை அறியலாம். இக் கருத்துக்கு ஒவ்வும் முறையில்தான் அத்துவித தத்துவத்தைக் குறிப் பிடத்தக்க வகையில் வளர்க்க முற்படுகிறார் வித்தியா ரணியர். இந் நூல் ஆசிரியரால் மிக அழகாக வரையப் பட்ட வித்தியாரணியரின் கருத்துகளை மீண்டுமொரு முறை இங்குக் கூறவேண்டுவதில்லை. டாக்டர் மகாதேவன் வித்தியாரணியரின் கருத்துகளை மிகத் தெளிவாகவும் நுண்ணறிவுடனும் விளக்குகிறார் என்றே கூறவேண்டும். இந்நூல் இன்றியமையாத் தேவையைப் பூர்த்தி செய்கிறது. அத்துவிதக் கருத்துகளைத் தாங்கும் ஆங்கில நூல்களுள், இந் நூல் சிறந்த ஒன்றாகத் திகழும் என்பதில் ஐயமில்லை.

ஆக்ஸ்ஃபோர்டு,
ஜூன் 1, 1938

எஸ். ஆர்.

அறிமுகம்

'அத்துவித தத்துவம்'' எனும் இந் நூலின் ஆசிரியர் டாக்டர் டி. எம். பி. மகாதேவன் ஆவார். இவர் 1911ஆம் ஆண்டில் பிறந்து சென்னையில் கல்வி பயின்ருர். உளநிலையிலும் வளர்ப்பிலும் உண்மையான அத்துவிதவாதியாகவே வளர்ந்த இவர், 1933-ல் தத்துவத்தைத் தன் பாடமாகக்கொண்டு, ஹானர்ஸ் பட்டப் படிப்பில் முதல் வகுப்பில் சிறப்புடன் தேறினுர்; அதுமுதல் தத்துவம்பற்றி ஆராய்ச்சி செய்வதிலும், போதிப்பதிலும் தன் நாட்களைச் செலவிட்டுவருகிருர். இந்து சமயத்தைப்பற்றியும் வேத நூல்களைப்பற்றியும் இவர் பல நூல்களை எழுதியுள்ளார். அவைகளில் அத்துவிதத்தைப்பற்றிய நூல்கள் குறிப்பிடத்தக்கன. இந்த நூல்களில் அவர்தம் பரந்த அறிவையும் ஆழ்ந்த கருத்துகளையும் நன்கு காணலாம். கௌடபாதரைப்பற்றிய இவர்தம் நூல் (Gauḍapāda—A Study in Early Advaita) ஒரு சிறந்த நூலாகத் திகழுகிறது. இதைச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் வெளியிட்டிருக்கிறது. 1953-ல் இவர் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்தில் ஆற்றிய மில்லர் சொற்பொழிவுகளைக் 'காலமும் அதற்கப்பாலும்' (Time and the Timeless) என்று அண்மையில் வெளியிடப்பட்ட நூலால் நாமறியலாம். இந்த நூலில் காலம் எனும் சிக்கலை வேதாந்தக் கருத்துகளின்வழி நின்று மிக அழகாக ஆராய்கிருர். இந்து மதத்தின் அடிப்படைத் தத்துவங்களைப்பற்றிய இவர்தம் ஆராய்ச்சியை 'இந்துமதச் சுருக்கம்' (Outlines of Hinduism) எனும் நூலில் காணலாம். இந்த நூலை பம்பாய் சேதனு கம்பெனியார் (Messrs Chetana Ltd., Bombay) வெளியிட்டிருக்கிருர்கள். ஸ்ரீ-ல-ஸ்ரீ அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் சுவாமிகள் சிவஞான சித்தியார் அறக்கொடையின் சார்பில் அலகாபாத், காசி பல்கலைக்கழகங்களில் நிகழ்த்திய சொற்பொழிவுகளைச் 'சைவ சித்தாந்தத்தில் இறைவனைப்பற்றிய கருத்து' (The Idea of God in Śaiva Siddhānta) என்ற நூல் வெளிப்படுத்தும். இவரால் எழுதப்பெற்ற பல கட்டுரைகள் கீழ்க்காணும் பல நூல்களில் காணலாம்: 'History of Philosophy, Eastern and Western' (sponsored by the Ministry of Education, Government of India); 'History and Culture of the Indian People' (Bharatīya Vidyā Bhavan, Bombay); 'Vedānta for Modern Man' (Harper and Brothers, New York); 'Goethe and the Modern Age' (Henry Regnery Co., Chicago); 'Essays in East-West Philosophy' (University of Hawaii).

1948-49ஆம் ஆண்டுகளில் டாக்டர் மகாதேவன், கார்னல் (Cornell) போன்ற அமெரிக்கப் பல்கலைக்கழகங்களில் இந்தியத் தத்துவங்களைப்பற்றியும் வேதாந்தத்தைப்பற்றியும் சொற்பொழி வாற்றினர். கொலராடோவிலுள்ள ஆஸ்பனில் நடைபெற்ற கத்தே இருநூற்றாண்டு விழாவில் (Goethe Bicentennial Convocation) கலந்துகொண்டதுடன், ஹாவாய் பல்கலைக்கழகத்தில் நடைபெற்ற கிழக்கு-மேற்குத் தத்துவ அறிஞர்களின் விழாவிலும் கலந்துகொண்டார். 1955ஆம் ஆண்டு டிசம்பரில் நாகப்பூரில் நடைபெற்ற இந்திய தத்துவக் கழக விழாவில் பொதுத் தலைவராக விளங்கினர். உலகப் பெருஞ்சமய இணைப்பின் இந்தியப் பிரிவுக்கு டாக்டர் மகாதேவன் செயலாளராகப் பணியாற்றிவருகிறர். 1943 முதல் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவத்துறைத் தலைவராக இவர் பணிபுரிந்துவருகிறர்.

முதற்பதிப்பின் முகவுரை

பாரதிதீர்த்த வித்யாரணியர் தந்த அத்துவித தத்துவத்தை நன்கு வெளியிடவேண்டும் என்ற எண்ணத்தில்தான் இந் நூலை எழுதத் துணிந்தேன். சங்கரர்க்குப் பின்வந்த பெரியார்களில் பாரதிதீர்த்தர் மிகச்சிறந்தவர். இவர் எழுதிய 'பஞ்சதசி' (Pañcadaśī) அத்துவித தத்துவ அமைப்பை நன்கு விளக்கும் நூல்களில் ஒன்ருகத் திகழுவதால்தான், அந்தத் தத்துவத்தைப் படிப்பவர்கள் இந் நூலைத் தவருது கற்க முற்படுகிருர்கள். ஆனுல், அத்துவித தத்துவத்தின் அளவை நூல் என்ற வகையில் சிறந்து விளங்குவது 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகமேயாம்' (Vivaraṇa-prameya-saṅgraha). இந் நூல் பிரகாசாத்மனுடைய (Prakāśātman) 'விவரணத்'தில் (Vivaraṇa) கூறப்பட்டுள்ள பல்வேறுவகைத் தலைப்புகளின் தொகுப்பெனக் கூறலாம். விவரணம் பத்மபாதரால் எழுதப் பட்ட பஞ்சபாதிகையின் (Pañcapādikā) குறிப்புரையென்பதும், பஞ்சபாதிகை, வேதாந்த சூத்திரத்தின் நான்கு நுட்ப வாசகங்களை (aphorisms) விளக்க முற்படும் சங்கரபாஷ்யத்தின் (Sāṅkarabhāṣya) விளக்கவுரையெனவும் நாமறிவோம். பாரதிதீர்த்தர் எழுதிய வேருெரு நூலையும் நாம் இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும். அது 'திருக் திருசிய விவேகமா'கும் (Dṛg-dṛśya-viveka). இந் நூலையும் நாம் பல இடங்களில் குறிப்பிடுகிருேம். இந்த நூல்களைக் கொண்டு மட்டும் அத்துவித தத்துவத்தை ஓர் ஒருங்கமைப்புக்குள்ளாக்க முடியாது. எனவே, தர்மராஜர் (Dharmarāja), விமுக்தாத்மன் (Vimuktātman), சித்சுகர் (Citsukha), அப்பய தீக்ஷிதர் (Appayya Dīkṣita) போன்ற பெருமக்கள் எழுதிய நூல்களையும் பெருமளவில் கையாளுகிருேம்.

வாதப் பிரதிவாதங்களின் காரணமாக சங்கரர் காலத்திற்குப் பின்னர், அத்துவித இலக்கியம் பெருமளவில் வளர இடமாயிற்று. ஒரு கொள்கையில் உண்மையான நம்பிக்கை கொள்ளும் ஒருவன் வாதமிடத் தேவையில்லை. அவன் தன் ஆசானிடமிருந்து நேரடியாகவே அக் கொள்கையின் முக்கியக் கருத்துகளை அறிந்துகொள்ளுகிருன். கூறப்போனுல், இத்தகைய வழியால், அவன் அறிவைவிட உள்ளமே பெரிதும் ஈடுபடுகிறது. இதனுல் வாதிடுவதற்கே இடமில்லை என்னலாம். ஆனுல், தரிசனங்களை, அதாவது, ஒருவன் தன்னிலையில் கொள்ளும் கொள்கைகளை (stand-point) இவ்வளவு எளிதாகக் கொள்ளமுடியாது; அவைகளைத் தத்துவ ஒழுங்கமைப் பாகவே தான் கொள்ளவேண்டும். இப்படிக் கொள்ளும்போது, ஒவ்

வொரு தத்துவ ஒழுங்கமைப்பும் மற்றை ஒழுங்கமைப்பினின்றும் வேறுபட்ட நிலைகளை அளவை முறையால் கொண்டு அவைகளை நிறுவ முற்படவேண்டியதாகிறது. தத்துவ வழிகளை ஐயத்துடன் நோக்குபவர்களுக்கு இத்தகைய வாதப் பிரதிவாதங்கள் வெறும் சொற்போராகவேதான் தெரியுமென்றாலும், அவைகள் இந்திய தத்துவப் பெரியார்களின் அறிவாற்றலின் பெருமையையும் வாதிடும் திறத்தையும் நன்கு காட்டுகிறது என்று கூறவேண்டும். இந் நூலும் இத்தகைய கருத்துடன்தான் எழுந்தது எனக் கூறலாம். பாரதிதீர்த்தரை மனத்திற்கொண்டு, அத்துவித தத்துவத்தை விளக்குவதுதான் இந் நூலின் குறிக்கோள் என்னலாம்.

அத்துவிதத்தின் அறிவளவை நிலைகளை (epistemological positions) முதலிரண்டு அதிகாரங்களால் விளக்க முற்பட்டிருக்கின்றது. நேர்மையான அறிவைப் பெறும் வழிகளாக அறுவகைப் பிரமாணங்களை அத்துவிதவாதிகள் கைக்கொண்டாலும், வேத நூல்களின் (Scriptures) கூற்றுகளையே முடிவானவைகளாக ஏற்றுக் கொள்வர். இத்தகைய வழிகளிலிருந்து அடையப்பெறும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு, எவ்வகையிலும் மாற முடியாததும் முடிவானதும் ஆகும். முரண்பாடற்ற அறிவையே உண்மை எனக் கொள்வர் அத்துவிதவாதிகள். உண்மையென்றோ இன்மையென்றோ தீர்மானிக்கமுடியாத அவித்தையினின்று பிறப்பவையெல்லாம் பிழைகள் (errors) அல்லது போலிகள் எனக் கொள்வர். பிரம்மம் எப்போதும் நிலைபேறுடையது, அறிவாற்றலாய் விளங்குவது, பேரானந்தமயமானது என்று வரையறை செய்வதை அடுத்து வரும் மூன்று அதிகாரங்களில் கூறப்படுகிறது. சாட்சி (sākṣi) எனப்படுவதுதான் உயிரின் உண்மையான நிலை என்றும், இந்த நிலைக்கும் பிரம்மத்துக்கும் வேறுபாடு எதுவுமில்லை என்றும் ஆறாவது அதிகாரத்தில் கூறப்படுகிறது. ஏழாவது அதிகாரத்தில் உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்பைப்பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. பிரதிபிம்ப வாதத்துக்கும் அவச்சேத வாதத்துக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டையும் அங்குக் குறிப்பிடலாம். மேலும், பாமதி, விவரணம் போன்ற கருத்தமைப்புகளையும் அங்குக் குறிப்பாக ஆராயலாம். மாயையும், அதன் மூன்று நிலைகளையும், அது ஏன் அல்லது எப்படிப் புதிராக விளங்குகிறது என்பதையுமெல்லாம் அதற்கடுத்த அதிகாரத்தில் படிக்கலாம். பரிபூரணத்தை அடையும் வழியைப்பற்றியும் ஆன்ம விடுதலையைப்பற்றியும் கடைசி இரண்டு அதிகாரங்களின் மூலம் அறியலாம். எல்லா அத்துவிதவாதிகளும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவையே அல்லது ஞானத்தையே விடுதலை தரும் வழியெனக் கொண்டாலும், ஒருசிலர் ஆழ்ந்த தியானத்தைக்கொள்ளும் யோகத்தையும் பக்தியையும் துணைக்

கருவிகளாகக் கொள்வதுமுண்டு என்பதையும் அங்குக் காணலாம். பிரம்மம் நம்மையறியாது நம்முள் இயங்குவதாகவிருந்தபோதிலும், அந்தப் பிரம்மானந்தத்தை அடைவதையே விடுதலை அல்லது மோக்ஷமென அத்துவிதவாதிகளும் வேதாந்தவாதிகளும் ஒப்புக் கொள்ளுவர். இந்த விடுதலை துன்பமில்லா நிலையைமட்டும் குறிப்பிடுவதாகக் கொள்ளலாகாது ; அது உண்மையாக விளங்கும் பேரானந்த நிலையை அடைவதுமாகும்.

எனக்குத் தெரிந்தவரையில், பாரதிதீர்த்தர் — வித்யாரணியரைப் பற்றி ஆராய்வது இதுதான் முதல் தடவை என்று கூறவேண்டும். இத்தகைய கற்றுணர்ந்த துறவியின் அத்துவிதக் கருத்துகளை நல்ல ஒழுங்கமைப்புக்குள் கொண்டுவருவதும், பொதுவாக அத்துவித அடிப்படைத் தத்துவங்களுக்கும் குறிப்பாக விவரணத் தத்துவத் துறைக்கும் அவர் செய்த சேவையைப்பற்றி மதிப்பிடுவதும் இதுதான் முதல் தடவையாகும். அத்துவிதக் கொள்கையை ஏனைய கொள்கைகளுடன் ஒப்பிட்டுப்பார்த்து, அதன் நிலையை மதிப்பிடும் காரணத்தால், இந் நூல் இந்தியத் தத்துவங்களைக் கற்போருக்கு மிக்க பயனுடையதாயிருக்குமென்று நம்புகிறோம் ; மேலும், இதனால் அறிவுநிலை ஒரு சிறிய வகையிலாவது பெருக வழியிருக்கிறது என் பதையும் குறிப்பிடலாம்.

இந்நூல் வெளிவருவதற்கு முக்கிய காரணபூதராக விளங்கியவர் என் சகோதரரான இராஜேஸ்வரானந்த சுவாமிகள் ஆவர். இவர் தம் அரிய உதவியின்றி இந் நூல் வெளிவர இடமில்லை. இத் தகைய பெரியாருக்கு முதற்கண் என் பணிவான நன்றியைச் செலுத்தக் கடமைப்பட்டிருக்கிறேன். இராஜேஸ்வரானந்த சுவாமி கள் அத்துவித வாழ்வை நடத்தும் பெரியார். அத்துவித தத்து வத்தை விளக்கும் இந் நூலை எழுத அவர் தந்த உதவியை வெறும் சொற்களால் கூறமுடியாது; இந்தச் சுவாமிகளால்தான் இளமை முதலே எனக்கும் அத்துவிதத்தில் ஈடுபாடு ஏற்படலாயிற்று. என்னுடைய குறைபாட்டினை உணருகின்றேன். அத்துவித தத்து வத்தின் நுட்பங்கள் எல்லாம் அறிந்தவனாக என்னைக் கூறமுடியாது. இப்படியெல்லாமிருந்தபோதிலும், அத்துவிதக் கருத்துகளை என்னால் முடியுமட்டும் தெளிவான வகையில், அறிவுக்கு ஒவ்வும் முறையில், யாவருக்கும் புரியும் நிலையில் எழுத முற்பட்டேன். இந்த முயற்சியில் நான் வெற்றி பெற்றவனாகக் கருதினால், அது என் இளமையில் கற்ற அத்துவிதக் கல்வியின் பயனாகத்தானிருக்கவேண்டும்.

இம் முயற்சியில் எனக்கு வழிகாட்டி, விளக்கி உதவி செய்த சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவத்துறைத் தலைவர் திருவாளர் சூரியநாராயண சாஸ்திரியாருக்கு நான் பெரிதும் கடமைப்பட்டிருக் கின்றேன். சாஸ்திரியார் தத்துவத்துறையில் ஒரு நிபுணர்; அவர்

தான் எனக்கு உறுதுணையாக நின்று வழிகாட்டினார்; ஊன்றுகோல் போல் உதவினார்; உண்மையைக் காண ஊக்கம் தந்தார். 'விவரணம்', 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்', 'இஷ்ட சித்தி', 'சித்தாந்தலேசா' போன்ற அரிய நூல்களுக்கு அவர் செய்துள்ள மொழிபெயர்ப்பினை எனக்குக் கொடுத்து உதவினார். மேலும், அறிவுத்துறையில் தேர்ச்சி யுற அவர் தந்த பழக்கம் என் அவாவை மேலும்மேலும் தூண்டியது. என்னுடைய முயற்சிகளுக்கெல்லாம் அடிப்படையாக விளங்கும் அறிவை எனக்களித்த, என் கல்லூரி நாளில் பேராசிரியராக விளங்கிய திருவாளர் சீனிவாசாச்சாரியார் அவர்களுக்கும் என் நன்றியைத் தெரிவித்துக்கொள்ளுகிறேன். அவர் தந்த அறிவுரை எனக்கு மிக்கபயனுள்ளவையாக விளங்கின; அவரே எனக்கு எடுத்துக்காட்டாக விளங்கி, என் உள்ளுணர்வை இயக்கினார்.

என் நூலின்மேல் கொண்ட அக்கறைக்கும், அதற்கு அணிந்துரை அளித்ததற்கும் சர் S. இராதாகிருஷ்ணன் அவர்களுக்கு என் பணிவான நன்றியைச் செலுத்தக் கடமைப்பட்டுள்ளேன். இந்த ஆராய்ச்சியை நடத்த எல்லா வகை வசதிகளையும் தந்த சென்னைப் பல்கலைக்கழகத்துக்கும் நான் நன்றி செலுத்தக் கடமைப்பட்டிருக்கிறேன். வடமொழி வசனங்களில் சிலவற்றை விளக்க உதவிய வித்யாரத்னாகர கொடவாசல் நரசிம்மாச்சாரியார் அவர்களுக்கும், வேதாந்த சிரோமணி லக்ஷ்மண சாஸ்திரியாருக்கும், பலவகையில் எனக்கு ஊக்கமும் உதவியும் தந்து என் முயற்சியை வெற்றிபெறச் செய்த எல்லா நண்பர்களுக்கும் என் நன்றியைச் செலுத்திக்கொள்ளுகிறேன்.

சென்னை,
ஆகஸ்ட் 1, 1938.

மகாதேவன்

திருந்திய பதிப்பின் முகவுரை

டாக்டர் பட்டத்துக்காக எழுதப்பெற்ற இந்த ஆராய்ச்சி நூல் 1938ஆம் ஆண்டு வெளியிடப்பட்ட பின்னர், திருந்திய வடிவில் இப்போது வெளிவருகிறது. காலஞ்சென்ற பேராசிரியர் S. S. சூரிய நாராயண சாஸ்திரியாரின் கீழ்நின்று செய்யப்பட்ட இந்த ஆராய்ச்சி 1933-35ஆம் ஆண்டுகளில் எழுதப்பெற்றது ஆகும். சங்கரரின் பின்னருள்ள அத்துவித தத்துவத்தின் அளவையியலின் முக்கியத் தோற்றத்தையே இந் நூல் சிறப்பிக்கிறது. இந்த நூலை வெளியிட்ட பின்னர், சங்கரரின் முன்னரே வாழ்ந்து, சிறந்த அத்துவிதவாதியாக விளங்கிய கௌடபாதரைப்பற்றிய (Ācārya Gauḍapāda) ஓர் ஆராய்ச்சி நூலை வெளியிடும் வாய்ப்பும் எனக்குக் கிடைத்தது. 'கௌடபாதர் தொடக்க அத்துவிதத்தைப்பற்றிய ஓர் ஆராய்ச்சி' (Gauḍapāda: A Study in Early Advaita) என்ற இந்நூலை, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் 1952ஆம் ஆண்டு வெளியிட்டது. (இதன் திருந்திய பதிப்பு 1954ஆம் ஆண்டு வெளியிடப்பட்டது. சுரேசுவரரின் 'சம்பந்த வார்த்திகத்'தை (Sureśvara's Saṁbandha-vārtika) மொழிபெயர்த்து வேண்டிய முன்னுரை விளக்கவுரையுடனும், இதுவரையிலும் வெளி யிடப்படாத விளக்கவுரைப் பகுதிகளுடனும் சென்னைப் பல்கலைக் கழகம் விரைவில் வெளியிடும். 1933-லிருந்து நான் ஈடுபட்டிருக்கும் அத்துவித ஆராய்ச்சியின் விளைவாகப் பெருத்த அமைதியும் ஆறு தலும் கிடைக்கும் பேறு பெற்றேன். இனியுள்ள வருங்காலத்திலும் இத்தகைய ஆராய்ச்சியில் புத்துணர்வும் ஊக்கமும் என்னுள் பெருகும் என்ற துணிவு எனக்குண்டு.

இந் நூலின் நோக்கத்தைப்பற்றி முதல் பதிப்பின் முகவுரையில் கூறியுள்ளேன். இந்தத் திருந்திய பதிப்பில் குறிப்பிடத்தக்க எந்த மாற்றத்தையும் செய்யவில்லை. முதல் பதிப்பை லண்டனிலுள்ள லூசாக் நிறுவனத்தார் வெளியிட்டனர். ஆனால், இந்தப் பதிப்பைச் சென்னையிலுள்ள கணேஷ் நிறுவனத்தார் வெளியிடுகின்றனர். இந்திய சமய, தத்துவ நூல்களை வெளியிடுவதால் பெருமை பெற்ற இக் கம்பெனியாரை யாவருமறிவர்.

இந்தத் திருந்திய பதிப்பின் அச்சுப் பிரதிகளைப் பார்ப்பதில், சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவத் துறையைச் சார்ந்த டாக்டர் V. A. தேவசேனபதியும், திரு. P. K. சுந்தரமும் எனக்குமிக்க உதவி யாக விளங்கினர். மேலும், அமெரிக்காவிலிருந்து இந்திய தத்துவத் தைக் கற்கவந்த திரு. ஜேம்ஸ் ஹாய்ட் நாப் நார்ட்டன் (Mr. James Hoyt Knapp Norton) என்ற இளைஞர், அகரவரிசை அட்டவணை

யைத் (Index) திருத்தியமைக்க உதவியாக அமைந்தார். இவர்களுக்கெல்லாம் என் பணிவான நன்றியைத் தெரிவித்துக்கொள்ளுகிறேன். ஆராய்ச்சித் துறைக்கும், சென்னைப் பல்கலைக்கழக வடமொழித்துறைப் பேராசிரியர் டாக்டர் இராகவனுக்கும் நான் மிகவும் கடமைப்பட்டிருக்கிறேன். இந் நூலை மிகச் சிறந்த முறையில் அச்சிட்ட அடையாறு வஸந்தா அச்சுக்கூடத்தினருக்கும், இந் நூலை வெளியிட்ட கணேஷ் நிறுவனத்தாருக்கும் எனது நன்றி.

சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்,
நவம்பர் 2, 1957

மகாதேவன்

சுருக்கக் குறியீடுகள்

(ABBREVIATIONS)

ஐத்தி.	—	ஐத்திரேய உபநிடதம்
ப.கீ.	—	பகவத் கீதை
பிர. பிந்து	—	பிரம்மபிந்து உபநிடதம்
பிரகதா.	—	பிரகதாரண்யக உபநிடதம்
பிரகதா. வார்த்.	—	பிரகதாரண்யக உபநிடதப் பாஷ்யவார்த்திகம்
சாந்தோ.	—	சாந்தோக்கிய உபநிடதம்
ஈசா	—	ஈசா உபநிடதம்
ஜாபாலா	—	ஜாபால தரிசன உபநிடதம்
கைவல்லிய	—	கைவல்லிய உபநிடதம்
கதா	—	கதா உபநிடதம்
கௌசீதகீ	—	கௌசீதகீ உபநிடதம்
கேன	—	கேன உபநிடதம்
மகாநாரா.	—	மகாநாராயண உபநிடதம்
மைத்திரீ	--	மைத்திரீ உபநிடதம்
மாண்டூக்கியம்	—	மாண்டூக்கிய உபநிடதம்
Mem. Ed.,	—	Memorial Edition of Śaṅkara's Works, Vāṇī Vilās Press
முண்டக	—	முண்டக உபநிடதம்
ப. த. (PD)	—	பஞ்சதசி
பிரஸ்ன	—	பிரஸ்ன உபநிடதம்
சி.லே.ச. (SLS)	—	சிந்தாந்தலேச சங்கிரகம்
சுவேதா	-	சுவேதாசுவதர உபநிடதம்
தைத்திரீ	—	தைத்திரீய உபநிடதம்
த. சி. (TC)	—	தத்துவ சிந்தாமணி
த. ச. (TS)	—	தர்க்க சங்கிரகம்
வே. சூத். (Ved. Sūt.,)	—	வேதாந்த சூத்திரம்
வே. ப.	—	வேதாந்த பரிபாஷை
வி. பி. ச. (VPS)	—	விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்

பொருளடக்கம்

பக்கம்

அணிந்துரை iii

சிறப்புரை iv

அறிமுகம் v

முதற்பதிப்பின் முகவுரை vii

திருந்திய பதிப்பின் முகவுரை xi

சுருக்கக் குறியீடுகள் xiii

அறிமுகம் 1

1. அறிவைப் பெறும் வழிகள் 9

(1) அறிவின் நிலை (2) உளத்திரிபின் இயக்கம் (3) காட்சி (4) ஊகித்தறிதல் அல்லது அனுமானம் (5) உவமை அல்லது ஒப்புமை அல்லது உபமானம் (6) அருத்தாபத்தி (7) உணர முடியாமை அல்லது அனுபலப்தி (8) வாய்மைச் சான்று அல்லது ஆகமச் சான்று.

2. உண்மையும் போலியும் 67

(1) பூரண உண்மையும் சார்பு உண்மையும் (2) உண்மை தற்பண்புடையதா? புறப் பண்புடையதா? (3) போலியின் (அல்லது பிழையின்) பருமைக் காரணம் அறியாமையே (4) போலியைப்பற்றிய கொள்கைகள் (5) ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுதல்

3. உள்பொருளை இருத்தலாகக் கொள்ளல் 116

(1) உள்பொருளின் இயல்பு (2) உபநிடதங்கள் தரும் தொகுப்பு முறை அறிவு (3) இருத்தலும் உள்பொருளும் (4) இருத்தலின் இயல்பைப்பற்றிய புறநிலை ஆராய்ச்சி (5) இருத்தலின் இயல்பைப்பற்றிய அகநிலை ஆராய்ச்சி

4. உள்பொருளை அறிவாற்றலாகக் கொள்ளல் 139

(1) தானே தான் ஒளிரும் அனுபவமே நம் ஆன்மா (2) தன்னொளிர்வு நிலைபற்றிய ஆனந்தபோதரின் கருத்து (3) தன்னொளிர்வு நிலைபற்றிய சித்சுகரின் கருத்து (4) ஆன்மாவுக்கும் பொருள்களுக்குமுள்ள தொடர்பைப் பற்றிய விமுக்தாத்மனின் கருத்து (5) நாம் முடிவாகக் கொள்ளும் கருத்துகளின் சுருக்கம்

5. உள்பொருளை ஆனந்தமாகக் கொள்ளல் 167

(1) இன்பமும் அதன் வெளிப்பாடும் (2) அன்பின் இருப்பிடமாக ஆன்மா (3) ஆன்ம நிலையைப்பற்றிய மூன்று கருத்துகள் (4) பிரம்மானந்தமும் அதற்குச் சான்றாக விளங்கும் ஆழ்ந்த தூக்கமும் (5) நாம் கண்ட முடிவுகளின் சாரம்

பக்கம்

6. சாட்சி-ஆன்மா 189

(1) ஆன்மாவைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள் (2) சாட்சி - ஆன்மாவின் இயல்பு

7. இறைவனும் உயிரும் 206

(1) உலகப் படைப்பின் காரணம் (2) படைப்பும், மாறுபாடும், பொய்த் தோற்றமும் (3) இவ்வுலகின் பருமைக் காரணம் இறைவனே (4) கடவுளைப்பற்றிய கருத்துகள் (5) இறைவன்—அறிவு நிலையின் பிரதி பிம்பமா? (6) இறைவன், இரணியகர்ப்ப நிலை, விராட நிலை (7) உயிரும் அது கொள்ளும் ஆடைகளும் (8) உயிர் — ஒன்ரு, பலவா? (9) இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள உறவு (10) பிரதிபிம்ப வாதமும் அவச்சேத வாதமும்.

8. மாயை 246

(1) பிரம்மனும் மாயையும் (2) மாயையும் அவித்தையும் (3) மாயையும் அதன் வரையறை செய்ய முடியாத நிலையும் (4) மாயையின் இருப்பிடமும் அதன் உட்பொருளும் (5) மாயை மறைப்பது ஆன்மாவையே, ஆன்மா அற்றவைகளையன்று (6) உண்மையின்மேல் இன்மையை ஏற்றிச் சொல்லும் நிலை எவ்வாறு நிகழ்கிறது? (7) இவ் வுலகைப்பற்றிய பகுமுறை ஆராய்ச்சி (8) படைப்பின் பொய்மை (9) பிரம்மம் நாமரூபங்களால் பாதிக்கப்படாதது.

9. பக்குவ நிலையை எய்தும் வழி 279

(1) வினையும் அறிவும் (2) அறிவும் யோகமும் (3) ஆன்ம விடுதலையைப் பெறும் வழியும் அதன் தகுதியும்.

10. ஆன்ம விடுதலை 300

(1) பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவுதான் பேரானந்தமாகும் (2) துன்பத்தின் முடிவு (3) பேரின்ப நிலை எய்தல் (4) ஆன்ம விடுதலையைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள் (5) சீவன் முத்தர்கள் (6) முடிவுரை.

Bibliography 313

சொல்விளக்க அகராதி 317

கலைச்சொல்லகராதி (ஆங்கிலம்-தமிழ்) 325

கலைச்சொல்லகராதி (தமிழ்-ஆங்கிலம்) 330

பொருளடக்க அகரவரிசை 335

அத்துவித தத்துவம்

அறிமுகம்

(Introduction)

அத்துவித தத்துவத்தை விளக்குவதற்காக இந் நூலில் கைக்கொண்ட முயற்சி, 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்', 'பஞ்சதசி', 'திருக் திருஷ்ய விவேகம்' ஆகிய மூன்று நூல்களேயும் முக்கிய அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தை' எழுதியவர் வித்தியாரண்யர் என்று கூறுவது மரபாகும். மேலும், இம் மரபின் படி, மாயனரின் (Māyaṇa) மைந்தரும், சாயனர் (Sāyaṇa), போக நாதர் (Bhoganātha) ஆகியோர்களின் சகோதரருமாக விளங்கும் மாதவரையே (Mādhava) வித்தியாரண்யர் என்பர்.[1] 'பஞ்சதசியை' வித்தியாரண்யரும் பாரதிதீர்த்தரும் சேர்ந்து எழுதியதாகக் கூறுவர். ஆனுல், 'திருக் திருஷ்ய விவேகத்தை' (Dṛg-dṛśya-viveka) உருவாக்கியவரைப்பற்றிக் கருத்து வேறுபாடுண்டு. இந்த நூலுக்கு விளக்கவுரை எழுதிய பிரம்மானந்த பாரதி, பாரதிதீர்த்தரையே அதன் ஆசிரியராகக் கொள்வர். ஆனந்த ஞானியின் (Ānanda-jñāna) விரிவுரையாகக் கூறப்படும் கையெழுத்துப் பிரதிகளில் சங்கராசாரியரை அதன் ஆசிரியராகக் கொள்ளுவதை நாம் அறியலாம். ஆனுல், நிஷ்களாதாஸர் (Niścaladāsa) தாம் எழுதிய 'விருத்திப் பிரபாகரத்தில்' (Vṛtti-prabhākara) அதன் ஆசிரியர் வித்தியாரணியர் எனக் கூறுவர்.

விஜயநகர அரசை நிறுவிய முதலாம் ஹரிஹரன், புக்கன் என்ற அரசர்களின் இராஜகுருவாக, வித்தியாரணியர் பதினலாம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்ததாகக் கூறுவர். மேலும், இவர் சிருங்கேரி மடத்து அதிபராக 1377 முதல் 1386 வரை வீற்றிருந்ததாகவும் கூறுவர். மரபு வழக்கப்படி, வித்தியாரண்யருக்குப் பெருஞ் சிறப்புக் கொடுக்கப்படு

[1] பார்க்க: Parāśara-mādhaviya:
śrimati janani yasya sukirtir māyaṇaḥ pitā
sāyaṇo bhoganāthaś ca mano-buddhi sahodarau,
baudhāyanam yasya sūtram śākhā yasya ca yājuṣi
bhāradvājam yasya gotram sarvajñaḥ sa hi mādhavaḥ.

கிறது. விஜயநகர அரசின் துவக்கத்தில் ஆண்ட அரசர்களுக்கு நண்பராகவும், தத்துவ ஆசிரியராகவும், வழிகாட்டியாகவும் வித்தியாரணியர் விளங்கினுர் என்றும், சமயத்தையும் தத்துவத்தையும் பொறுத்தவரையில் சங்கரருக்குப்பின் இணையற்றவராக விளங்கினுர் என்றும் குறிப்பிடுவர்.

வித்தியாரணியரும் மாதவரும் ஒருவரே எனக் கொள்ளும் மரபு வழக்கத்தைத் தற்போது யாரும் கைக்கொள்ளுவதில்லை. மாதவரைப் பல நூல்கள் எழுதிய சிறந்த ஆசிரியர் என்று சொல்லலாம். 'பராசர ஸ்மிரிதி வியாக்கியம்' (Parāśara-smṛti-vyākhyā), 'வியவகார மாதவம்' (Vyavahāra-mādhava), 'காலமாதவியம்' (Kāla-mādhavīya), 'ஜீவன் முக்தி விவேகம்' (Jīvanmukti-viveka), 'ஜைமினிய நியாயமாலா விஸ்தாரம்' (Jaiminīya-nyāyamālā-vistara) முதலிய நூல்களை இவர் எழுதியிருக்கிறுர். இவர் சகோதரரான சாயனர் (Sāyaṇa) வேதபாஷ்யத்தை (Veda-bhāṣya) எழுதியுள்ளார். இருவரும் பெரும் அரசியல் வாதிகளாவர்; இருவரும் விஜயநகர அரசை நிறுவுவதிலும் வளர்ப்பதிலும் பங்குகொண்ட அரசியல்வாதிகள். ஆனுல், வித்தியாரணியரோ 'பலரறியாத துறவியாக வாழ்ந்து சிருங்கேரி மடத்தின் தலைவரென 1377 முதல் 1386 வரையிலும் வீற்றிருந்தவராவர்'.[1] இவர் எழுதியதாக இரண்டு நூல்களைமட்டுமே கூறமுடியும். அவைகள் 'பஞ்சதசியும்', 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகமுமே'யாம்.[2]

வித்தியாரணியரும் மாதவரும் ஒருவரல்லர்; அவர்கள் மாறுபட்டவர்கள் என்று கூறுபவர்கள் கூறும் வாதம் இதுதான்: சிருங்கேரி மடத்தில் வித்தியாரணியரைப்பற்றியும், அன்னுருக்கு முன்னும் பின்னும் இருந்தவர்களைப்பற்றியும் குறிப்பிடும் கல்வெட்டுகள் மாதவரும் வித்தியாரணியரும் ஒருவரே என்று குறிப்பிடவில்லை. மாதவாசாரியாரையும், அவர் சகோதரரான சாயனரையும் குறிக்கும் சில கல்வெட்டுகளைக் காணும்போது, அவர்களுக்கும் வித்தியாரணியருக்கும் எவ்வகைத் தொடர்புமில்லை என்றே கூறவேண்டும். மேலும், இவர்களுடைய நூல்களை ஆராய்ந்தாலும், இருவரும் ஒருவரே எனக் கூற முடியாது. கடைசியாக, அக்காலத்தில் வாழ்ந்த நூலாசிரியர்களோ, ஒன்றிரண்டு நூற்றுண்டுகளின் பின்னர் வாழ்ந்த ஆசிரியர்களோ இவ்விருவர்களும் ஒருவர்தாம் எனக் கூறியதாகச் சான்று கிடையாது. மேலும், இத்தகைய கூற்றே மிகவும் பிற்காலத்தில் எழுந்ததுதான் என்றும் கூறுவர்.

[1] M. A. *துரைசாமி ஐயங்கார்*, M.A., B.L.: 'The Mādhava-Vidyāraṇya Theory'. *பார்க்க*: Indian Historical Quarterly, Vol. XII.

[2] *இராமராவ்* 'Vidyāraṇya and Mādhavācārya', *பார்க்க*: Indian Historical Quarterly, Vol. VI, *பக்கம்* 701.

பாரதிதீர்த்தரையும் வித்தியாதீர்த்தரையும் மாதவருடைய ஆசிரியர்கள் எனக் கூறுவதை எவரும் ஒப்புக்கொள்வர். ஏன்? தம் ஆசிரியர்களால் தாம் ஆதரிக்கப்பட்டதாக மாதவரே கூறுவதை நாம் அறிவோம். தம் நூல்களில் சங்கரானந்தரையும், வித்தியாதீர்த்தரையும் புகழும் வித்தியாரண்யர், பாரதிதீர்த்தரைப்பற்றி எங்கும் குறிப்பிடுவதைக் காணேம் எனவும் கூறுவதுண்டு. பாரதிதீர்த்தரைத் தம் ஆசிரியர் என மாதவர் ஒப்புக்கொள்வர். ஆனால், வித்தியாரண்யரோ, தமது நூல்களான 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்திலும்', 'பஞ்சதசியிலும்' பாரதிதீர்த்தரைப்பற்றி எவ்வகையிலும் குறிப்பிடவில்லை என்றே கூறவேண்டும். இத்தகைய காரணங்களால்தான் மாதவரும் வித்தியாரண்யரும் ஒருவரல்லர் என்று கூறப்படுகிறது.

மாதவர் தம் நூல்களில் முதலாம் புக்கர் அரசன் தம்மை ஆதரித்தவனைக் குறிப்பிடுகிறார். ஆனால், வித்தியாரண்யரின் கல்வெட்டுகளிலிருந்து அவைகள் இரண்டாம் ஹரிஹரன் காலத்தவை (1377-1404) என அறிகிறோம். மேலும், வித்தியாரண்யரைப்பற்றிக் குறிப்பிடும் கல்வெட்டுகளில், அவருக்கும் விஜயநகர அரசின் தலைநகராக விளங்கிய விஜயநகரத்துக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் காணப்படவில்லை. அப்போது அந்த நகர் 'வித்தியாநகரம்' (Vidyānagara) என்றில்லாமல் 'விஜயநகரம்' என்றுதான் அழைக்கப்பட்டுவந்தது.[1] அந்த நகரம் 'வித்தியாநகரம்' என்றும் அழைக்கப்பட்டது என்று கூறினாலும், அந்தப் பெயர்க்கு ஆதாரமாய் விளங்கிய துறவியார் வித்தியாதீர்த்தர் (அதுதான் மாதவரின் ஆசிரியரது பெயர்) என்ற பெயரைத்தான் தரித்திருக்கவேண்டும்; அவர் வித்தியாரண்யராக இருக்கமுடியாது. மாதவரும், அவர் தந்தை முதலியோரும் சங்கம அரச பரம்பரைக்கு ஆசிரியர்களாகவும், மந்திரிகளாகவும் விளங்கினர். சங்கம அரசனின் மகன் மாதவரைத் தலைமை அமைச்சராகக் கொண்டு புதிய அரசை நிலைநாட்டியபோது, மாதவர் தம் ஆசிரியரான வித்தியாதீர்த்தரைக் காஞ்சி காமகோடி மடத்தினின்றும் அழைத்துவந்து, சிருங்கேரி மடத்தின் தலைமைப் பதவியில் ஏற்றியிருக்க வேண்டும். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? வித்தியாரண்யரைப் புகழும் எண்ணங்கொண்ட பிற்காலத்தவர்கள், அவர் பல்வேறு நூல்களின் ஆசிரியர் என்று கூறிக்கொள்ள, அவரையும் மாதவரையும் ஒருவர்தாம் எனக் கூறினர்போலும்!

நமக்குக் கிடைத்துள்ள சான்றுகளிலிருந்து, மாதவரும் வித்தியாரண்யரும் ஒருவரே என்பதை முடிவாகத் தெளிவுசெய்ய முடியாது. அப்படியிருந்தபோதிலும், இவ்விருவரும் ஒருவரே எனக் கூறும் கோட்பாடு, அவர்கள் ஒருவரல்லர் என்னும் கோட்பாட்டைவிட

[1] R. இராமராவ் 'The Origin of Mādhava-Vidyāraṇya Theory.' பார்க்க: Indian Historical Quarterly, Vol. VII, பக்கங்கள் 78-92.

உண்மையுள்ளது என்று கூறலாம்.[1] கி.பி. 1336-ல் எழுதப்பெற்ற இரண்டு செப்பேடுகள் கூறுவதைப்பற்றி இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும். துங்கபத்திரையின் தென்கரையில் அமைந்திருக்கும் காட்டிற்கு முதலாம் ஹரிஹரர். வேட்டைக்குச் சென்றதாகவும், அங்கு ஒரு வேட்டை நாயும் முயலும் தங்கள் இயல்பான பகையை மறந்து நேசநிலையிலிருப்பதைப் பார்த்து வியந்து, விரூபாட்சர் (Virūpākṣa) கோயிலில் துறவறம் பூண்டு தவமியற்றிக்கொண்டிருந்த வித்தியாரண்யரிடம் இந்த நிகழ்ச்சியைக் கூற, 'அந்த நிகழ்ச்சி நடந்த வித்தியா நகரத்தில் ஒரு நகரத்தை உருவாக்குக' என்று அவர் அறிவுரை வழங்கினர் என்றும், அதையொட்டி ஹரிஹரர் அந்த நகரத்தை உருவாக்கினர் என்றும் அச் செப்பேடுகள் கூறுகின்றன. இந்தச் செப்பேடுகளின் எழுத்துகள் தற்காலத்தவை என்று குறைகூறுவதோ, இத்தகைய நிகழ்ச்சி வெறும் கற்பனையே என்று கூறுவதோ அவ்வளவு பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. ஏன் ? வித்தியாரண்யரின் கருத்துப் படியே, ஹரிஹரர் தலைநகரை உருவாக்கியிருக்கலாம்; அல்லது 'வித்தியாநகரம்' அல்லது 'விஜயநகரம்' என்று அழைக்கப்படும் நகர் 1336-ல் கட்டி முடிக்கப்பட்டிருக்கலாம்.[2] இத்தகைய செப்பேடுகளின் உண்மையைத் துளுவர் காலத்துக் கல்வெட்டுகள் வலியுறுத்துகின்றன. அக் கல்வெட்டுகளில், முதலாம் ஹரிஹரரால்தான் வித்தியாநகரம் கட்டப்பட்டது என்றும், அவ்வரசன் தன் குருவாக விளங்கிய வித்தியாரண்ய ஸ்ரீ ஸ்ரீபாதரின் பெயரைச் சிறப்பிக்கத்தான் கட்டிய நகரத்துக்கு அவர் பெயரையே சூட்டினன் என்றும் விளங்குகிறது. இதற்கு ஆதரவாக, 1538-1559 ஆண்டுக் கல்வெட்டுகள் வித்தியாரண்யரின் பேரால்தான் வித்தியாநகரம் கட்டப்பட்டது என்று கூறுகின்றன.

இச் சான்றுகளிலிருந்து தெரிவது என்ன? விஜயநகர அரசு நிறுவப்பட்டதற்கும் வித்தியாரண்யருக்கும் தொடர்புண்டு என்பதும், விஜயநகரத்துக்கு அதன் தொடக்கமுதல் வித்தியாநகரமென்ற பேர் உண்டு என்பதும், வித்தியாரணியரைக் குறிக்கும் கல்வெட்டுகளெல்லாம் இரண்டாம் ஹரிஹரருடைய காலத்தவை என்ற கூற்றுக்குச் சிறிதும் ஆதாரம் கிடையாது என்பதும், வித்தியாநகரத்துக்கும் வித்தியாதீர்த்தருக்குமிடையே தொடர்பிருப்பதாகக் கூறுவது தேவையற்ற ஒன்று என்பதும் இதனல் விளங்கும். 'துளுவர் காலத்துக் கல்வெட்டுக் கூற விரும்புவதுபோன்று, வித்தியாரண்யர் என்ற பெயரிலிருந்து வித்தியாநகரம் வந்திருந்தால், அந்த நகரத்தை உருவாக்கும் பணியில் நேர்முகமாகவோ, மறைமுகமாகவோ

[1] N. வெங்கிடரமணய்யா, M.A., Ph.D.,-ன் 'Vijayanagara, Origin of the City and the Empire' அதிகாரம் 2, பக்கம் 48 முதல்.

[2] N. வெங்கிடர்ம்ணய்யா, M.A., Ph.D.-ன் 'Vijayanagara,' Origin of the City and the Empire', அதிகாரம், 2, பக்கம் 48 முதல்.

வித்தியாரண்யர் தொடர்பு பெற்றிருக்கவேண்டும் என்பதை மறுக்க முடியாது.'[1] மேலும், விஜயநகர அரசின் தொடக்ககால அரசர்களுக்கு வித்தியாரண்யர் ஆலோசனை கூறிவந்தார் என்பதும் இக் கல்வெட்டுகளிலிருந்து அறியவருகின்றது. இரண்டாம் ஹரிஹரரைப் பற்றிக் கூறும் கல்வெட்டில் 'வித்தியாரண்ய முனிவரின் அருளால், வேறு எந்த அரசனும் அடையமுடியாத அறிவரசை இவன் அடைந்தான்' என்று காணப்படுகின்றது. மேலும், வித்தியாரண்யர் வாரணாசி சென்று சிறிது காலம் தங்கியிருந்தபோது (ஏறக்குறைய 1356ஆம் ஆண்டில் இது நிகழ்ந்திருக்கலாம்), முதலாம் புக்கர், வித்தியாரண்யர் விஜயநகரத்துக்கு வரவேண்டும் என்று ஆசை கொண்டார். ஆனால், தன் ஆசை நிறைவேறுவதில் ஐயங் கொண்ட அரசர், சிருங்கேரி தலைமை சுவாமிகளிடமிருந்து வித்தியாரண்யரை விஜயநகரம் வருமாறு பணிக்கும் கட்டளையைப் பெற்று, அதனுடன் தன் வேண்டுகோளையும் சேர்த்து வாரணாசிக்கு அனுப்பிவைத்தார். தன் ஆசிரியர்மேல் பெருமளவு மதிப்பு வைத்திருந்தமையினால், வித்தியாரணியர் வாரணாசியினின்று புறப்பட்டு உடனே விஜயநகரம் வந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. விஜயநகர ஆட்சியின் தொடக்கத்தில், அறிவிலும் கடவுட் பக்தியிலும் சிறந்து விளங்கிய வித்தியாரண்யரை அரசர்கள் தங்களுக்கு வழிகாட்டும் ஆலோசகராகக் கொள்ள விரும்பினர் என்பது இயற்கையே. இரண்டாம் ஹரிஹரரின் காலத்து ஒரு கல்வெட்டிலிருந்து இதனை நன்கு அறியலாம். 'நறுமணம் கமழும் சூடப்பொடியையும், கால்காரா மலரால் தொடுக்கப்பட்ட மாலைகளையும், சந்தனக் குழம்பையும், பாற்கடலையும் ஒத்த கருணை ததும்பும் கண்களையும் உடைய வித்தியாரண்யரின் அன்புப் பார்வையால் உனக்கு இன்பம் உண்டாகட்டும்! அவர் பிரம்மா என்றால், நான்கு முகங்களைக் காணோம்! திருமால் என்றால் நான்கு கைகளையும் காணோம்! சிவன் என்றால், முக்கண் இல்லை! இதனால்தான் பெரியோர்கள் எல்லோரும் சேர்ந்து அவரை ஒப்பற்ற ஒளிவிளக்கின் அவதாரமென முடிவு செய்தார்கள்.'

இத்தகைய கருத்துகள் எல்லாம், மாதவரும் வித்தியாரணியரும் ஒருவரே என்ற கோட்பாட்டுக்குச் சாதகமாக அமைகின்றன. வித்தியாரண்யர் மாதவாசாரியார் அல்லர் என்றும், விஜயநகர அரசுடன் வித்தியாரண்யருக்கு எத்தகைய தொடர்பும் கிடையாது என்றும் கூறுவதெல்லாம் நமக்கு நம்பிக்கையூட்டுவனவாக இல்லை. இருந்தாலும், இதுமாத்திரம் உண்மை. 'பராசர மாதவியம்' (Parāśara-mādhavīya) போன்ற நூல்களை எழுதியவருக்கும், 'பஞ்சதசி,' 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்' போன்ற நூல்களை எழுதிய ஆசிரி

[1] N. வெங்கட ரமணய்யர், M.A., Ph.D.,-ன் 'Vijayanagara, Origin of the City and the Empire,' அதிகாரம் இரண்டு, பக்கம் 48 முதல்.

யருக்குமிடையே வேறுபாடுள்ளது எனக் கூறுவது உண்மை போலத் தோன்றுகின்றது. இங்கு வித்தியாரண்யருக்கும் பாரதிதீர்த்தருக்கு மிடையே ஒருவகைக் குழப்பமிருப்பதுபோல் தென்படுகிறது. மேலும், மாதவருக்கும் பாரதிதீர்த்தருக்கும் வித்தியாரண்யர் என்ற பொதுப் பெயர் இருந்திருக்கலாம். இதைப் பின்வரும் காரணத்தால் உண்மையென நம்ப வழி இருக்கிறது. இருவரும் ஒருவரல்லர் எனக் கொள்பவர் கூறும் கூற்று இதுதான்: மாதவருடைய நூல்கள், பாரதிதீர்த்தரைப்பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. ஆனால், வித்தியாரண்யரைப்பற்றிக் குறிப்பிடவில்லை. பாரதிதீர்த்தர் மாதவரின் குருவாக அமைந்திருந்த காரணத்தால் அவர் தம் பொதுப் பெயரை வழங்க விரும்பவில்லை எனக் காரணம் காட்டலாம். மேலும், பாரதிதீர்த்தரைப்பற்றிய எவ்வகைக் குறிப்பும் 'பஞ்சதசி'யிலும் இல்லை; 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தி'லும் கிடையாது. இதனால் இந் நூல்களை மாதவர் எங்ஙனம் எழுதியிருக்க முடியும்? எனவே, இந் நூல்களை வித்தியாரண்யர்தான் எழுதியிருக்கவேண்டும் என்றாகிறது. இந் நூல்களை மாதவர் எழுதவில்லை என்று கொண்டாலும், பாரதிதீர்த்தரைப்பற்றிய எவ்வகைக் குறிப்பும் அவைகளில் இல்லை என்றே கூறவேண்டும். இங்கு பாரதிதீர்த்தரை இந் நூல்களின் ஆசிரியர் தம் குருவாகக் கொண்டார் என்று கொள்வதைவிட இந் நூல்களின் ஆசிரியராகவே பாரதிதீர்த்தரை ஏன் கொள்ளுதல் கூடாது? தஞ்சை அரண்மனையைச் சார்ந்த நூலகத்தில் கிடைத்த கைப்பிரதிக் கொளுவில் இவர் பாரதிதீர்த்தர்—வித்தியாரண்யர் என்றே குறிக்கப்படுகிறார்.[1] இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? பாரதிதீர்த்தரும் வித்தியாரண்யர் என்ற பொதுப் பெயருடன் வாழ்ந்திருக்கவேண்டுமென்பது இதனால் புலனாகிறது.

அப்பய தீட்சிதர், தாம் எழுதிய 'சித்தாந்தலேசா' (Siddhāntaleśa) என்னும் நூலில், 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தின்' ஆசிரியராகப் பாரதிதீர்த்தரையே கொள்கிறார்.[2] 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்'தை 'விவரணோபன்யாசம்' (Vivaraṇopanyāsa) என்பர் இவர்; இத்தகைய பெயர் இதற்கு உண்டு என்பதைக் கைப்பிரதியின் கடைசிப் பகுதியில் கொடுக்கப்பட்ட முதல் வர்ணகத்தின் (Varṇaka) இறுதியிலுள்ள கொளுவிலிருந்து அறிகிறோம்.[3] 'பஞ்சதசியிலுள்ள' முலா அதிகாரங்களைப் பாரதிதீர்த்தர் எழுதியதாகவே அப்பய தீட்சிதர் கொள்வர்; அங்கெல்லாம் (மாதவர்) வித்தியாரணியரைப்பற்றிய குறிப்பே கிடையாது, 'திருப்தி தீபம்' (Tṛpti-dipa) என்னும் நூலுக்கு

[1] பார்க்க, Descriptive Catalogue, Vol. XII, No. 7067.

[2] சி.லே.ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 93 : 'vivaraṇopanyāse bhāratitirtha-vacanam'.

[3] வி.பி.ச. (VPS), பக்கம் 108, iti śri vivaraṇopanyāse prathama-varṇakam samāptam.

விளக்கவுரை கூற முற்படும் இராமகிருஷ்ண பண்டிதர் பாரதி தீர்த்தரையே அதன் ஆசிரியராகக் கொள்கிருர்.[1] இதனுல் 'பஞ்சதசி' யின் முற்பகுதியில் வரும் அதிகாரங்கள் (திருப்தி தீபத்தைத் தவிர்த்த பகுதிகள்) மாதவ வித்தியாரண்யரால் எழுதப்பெற்றவை எனக் கொள்ளலாகாது. 'திருப்தி தீபத்தில்' பாரதிதீர்த்தரைக் குறிப்பிடுவ் தால், அவரை அந்த அதிகாரத்துக்குமட்டுமோ, அதன் பின்னர் வரும் அதிகாரங்களுக்குமட்டுமோ ஆசிரியராகக் கொள்ளாது, அந்த நூல் முழுமைக்குமே ஆசிரியர் எனச் சுட்டிக்காட்டலாம். கூறப் போனுல், இராமகிருஷ்ண பண்டிதர், வித்தியாரண்யருக்கும் பாரதி தீர்த்தருக்கும் தமது வணக்கத்தைச் செலுத்துகின்ருர். இது இராம கிருஷ்ணர் இவ் விருவருடைய சீடர் என்பதைத் தெளிவுபடுத்தலாம்; ஆனுல், 'பஞ்சதசி' இவ்விருவரால் எழுதப்பெற்றது என்பதனைத் தெளிவுபடுத்தாது, 'பஞ்சதசி'யில் வரும் முதல் பத்து அதிகாரங்கள் மாதவ வித்தியாரண்யரால் எழுதப்பெற்றவை என்றும், அடுத்த ஐந்து அதிகாரங்களே பாரதிதீர்த்தரால் எழுதப்பெற்றவை என்றும் கூறும் நிஷ்களதாசரின் (Niṣkaladāsa) கூற்றை நம்ப முடியாது. காரணம் இதுதான், அப்பயதீட்சிதர் நிஷ்களதாசருக்கு முன்னரே வாழ்ந் தவர். எனவே, 'பஞ்சதசி'யைப் பொறுத்தவரையில் அதன் ஆசிரி யரைப்பற்றித் தீட்சிதருக்கு நன்கு தெரிய வழியுண்டு. 'திருக் திருஷ்ய விவேகம்' (Dṛg-dṛśya-viveka) என்ற நூல் பாரதிதீர்த்த வித்தியா ரண்யரால்தான் எழுதப்பெற்றது எனக் கொள்வர் அப்பய தீக்ஷிதர்.[2] இதையேதான் அதன் உரையாசிரியர்களில் ஒருவராக விளங்கும் பிரமானந்த பாரதியும் கூறுவர். இதிலிருந்து தீட்சிதர் கூற்றின் உண்மை விளங்கும். சங்கரரின் 'சூத்திரபாஷியத்தை' அறிய உதவி யாக அமையும் 'வையாசிகன்யாய-மாலையைக்கூட (Vaiyāsikanyāya-mālā) பாரதிதீர்த்தரே எழுதியதாகக் கூறுவதுண்டு.

'சித்தாந்தலேசா'வில் அப்பய தீட்சிதர் தரும் சான்றிலிருந்தும், அதற்கு ஆதரவு தரும் முன்னரே கூறிய வேறுவேறு பல சான்று களிலிருந்தும் பாரதிதீர்த்தர்தான் (முன் குறிப்பிட்ட) மூன்று நூல் களையும் எழுதினுர் என்று கொள்ளலாம். மற்றும், வித்தியாரண்யர் என்ற பெயர் மாதவருக்கும் பாரதிதீர்த்தருக்கும் உரித்தான பொதுப் பெயராக இருக்கவேண்டுமென்பதும் பெறப்படும். இவ்விரு பெயர் களையும் மாறி மாறி வழங்கிய காரணத்தால்தான் குழப்பம் ஏற்பட் டாயிற்று.

பாரதிதீர்த்த வித்தியாரண்யர் மாதவ வித்தியாரண்யருடன் வாழ்ந்தார் என்றுலும், மாதவருக்கு முதியவராகவேதான் இருக்க

[1] பு.கா. (PD), பக்கம் 209. tṛptidipākhyam prakaraṇam ārabhamāṇaḥ śrī bhāratītirthagurus tasya śruti-vyākhyāna-rūpatvāt tadvyākhyam śrutim ādau paṭhati.

[2] பார்க்க : சி.லே.ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 22.

வேண்டும். கி.பி. 1386ஆம் ஆண்டுக் கல்வெட்டிலிருந்து இதைப்பற்றி அறிய வழியிருக்கிறது: 'பாரதிதீர்த்தர் என்ற தாமரை மலரினருகே புக்கர் என்ற அன்னம் மிக்க களிப்புடன் விளையாடுகிறது. வித்தியா தீர்த்தரிடமிருந்து பிறந்த இந்த மலர், இரண்டற்ற பிரம அறிவைப் பெற்று மகிழ்ச்சியாகிய நறுமணத்துடன் விளங்குகிறது. இந்த மலர் வித்தியாரண்யர் எனும் சூரியனுடைய கதிர் பட, அழகாக மலருகிறது.' இதிலிருந்து பாரதிதீர்த்தரின் குரு வித்தியாரண்யர் என்பதும், மாதவ வித்தியாரண்யரின் குருவாக விளங்கியவர் பாரதிதீர்த்தர் என்பதும் அறியக் கிடக்கின்றன. பாரதிதீர்த்தரும் மாதவரும் அத்து விதவாதிகளாகச் சிறந்து விளங்கினர் என்பதும், இருவரும் விஜய நகர அரசின் தொடக்ககால அரசர்களுடன் மிக்க தொடர்பு கொண் டிருந்தார்கள் எனவும் கூறமுடியும். 1380ஆம் ஆண்டில் பொறிக்கப் பட்ட செப்பேடு ஒன்றின் பிரதி சிருங்கேரி மடத்தில் கிடைத்தது. இச் செப்பேட்டில், மாதவ வித்தியாரண்யரின் அருஞ்செயல்கள் பிர மாவின் படைப்புகளைவிட வியப்பானவை எனக் கூறப்பட்டிருக் கின்றன. மேலும், இவரால் சொல்வன்மை படைத்த ஒருவனை ஊமை யாக்க முடியுமென்றும், ஊமையைச் சொல்வன்மை படைத்தவனுக்க முடியுமென்றும் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. அதில் பாரதிதீர்த்தரைப் பற்றிய குறிப்பும் காணப்படுகிறது. இவர் குமாரிலபட்டர், பௌத்தர், சமணர், பிரபாகரர், நையாயிகர், உலோகாயதர் போன்றவர்களின் கொள்கைகளை மறுத்து, அத்துவித தத்துவத்தை நன்கு நிறுவினர் எனவும் கூறுகிறது. 1386-ல் எழுதப்பெற்ற வேறொரு கல்வெட் டையும் இங்குக் குறித்தல் வேண்டும்: 'இமயமலைச் சாரலில் பாய்ந்து செல்லும் கங்கை நதியில் எத்தகைய இடையீடும் கிடையாது. அதே போன்றுதான் பாரதிதீர்த்தரின் சொற்பொழிவுகளுமுள்ளன. அவர் சொற்பொழிவுகளில் ஒருவகை ஆற்றலும் சிறப்பும் விளங்கும். எத்தகைய நுண்ணிய கருத்துகளையும் தெளிவாக விளங்கவைப் பதில் அவர் இணையற்றவராவர்.' பாரதிதீர்த்தரின் வாழ்க்கையைப் பற்றி நமக்குத் தெரிந்த உண்மை இவ்வளவுதான்; இதற்குமேல் நம்மால் எதையும் கூறமுடியாது. சுருங்கக் கூறின், இவர் பதினாலாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர் என்பதும், மாதவ—வித்தியாரண்யருக்கு முன்னர் சிருங்கேரி மடத் தலைவராக வீற்றிருந்தார் எனவும் கூற லாம். அத்துவித தத்துவத்தை விளக்குவதில் சிறந்தவர் என்றும், விஜயநகரத்தை ஆண்ட தொடக்ககால அரசர்களால் பெரிதும் மதிக்கப்பட்டார் என்றும் கூறலாம். முன்பு குறிப்பிட்ட செப் பேட்டுப் பிரதி மாதவ வித்தியாரண்யரின் பெருமைகளையும் அவரது ஆன்மிக ஆற்றலையும் பெரிதும் குறிப்பிடுவதுடன், அவைகள் பாரதி தீர்த்தர் ஒரு சிறந்த அத்துவிதவாதி என்றும், தம் கருத்தைத் தெளிவாக விளக்குவதில் திறமை மிக்கவர் என்றும் குறிப்பிடு கின்றன.

1. அறிவைப் பெறும் வழிகள்
(The Ways of Knowing)

உண்மைப் பொருளைப்பற்றிய விஞ்ஞானமே வேதாந்தமாகும். இந்த உண்மைப் பொருளை, இரண்டற்றது என்று வேதாந்தம் கூறும். உண்மைப் பொருளைப்பற்றி அறிவதால் எல்லாப் பொருள்களையும் அறிய முடிகிறது; எனவே, இந்த உண்மைப் பொருளை அறிவதையே, வேதாந்தம் தன் குறிக்கோளாகக் கொள்கிறது. இந்தப் பொருள் எங்கும் நிறைந்து, எல்லாப் பொருள்களுமாய்த் திகழ்கிறது. அறிவின் அந்தமாய் விளங்குவதே, தன்னைப்பற்றிய ஆன்ம அறிவாகும். இதை ஆன்ம வித்தை (Ātma vidyā) எனவும் கூறுவர். முக்காலமுமுணர்ந்த பெரியோர்களையும் விதி முறைகளையும் 'ஆன்மானம் வித்தி' (Ātmānam viddhi) என்பதனுள் அடக்கலாம்.[1] வேதநூல்களைக் கற்பதுதான் தன்னை அறிவதற்குள்ள முக்கிய வழியாகும். இப்படிக் கற்கும்போது, விவாதிப்பதையும் ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்வதையும் துணைக்கொள்ள வேண்டும்; மேலும், அமைதி, அடக்கம் முதலியவைகளைச் செயல்முறைக் கருவிகளாகக் கொள்ளல் வேண்டும்.[2] வேதாந்த வசனங்களில் பெரும்பாலானவற்றை நன்கு உணரும்போது, நமது அகப்புலனில் தோன்றும் புதியதொரு மாறுதல் காரணமாக நாம் பிரமத்தின் உண்மையைத் தெரிகிறோம். இந்த பிரமத்தைச் சார்ந்த உள்ளுணர்வின் காரணமாக நமது துன்பங்கள் மறைகின்றன; ஒப்பற்ற பேரின்பத்தில் நாம் திளைக்கிறோம்.[3]

1. அறிவின் நிலை
(The Mechanism of Knowledge)

பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது என்பதுதான் அத்துவிதத்தின் தலையாய கருத்தாகும். இந்தக்

[1] S. இராதாகிருஷ்ணன்: 'Indian Philosophy,' Vol. I, பக்கம் 28.
[2] வி.பி.ச. (VPS), பக்கம் 2.
[3] வி.பி.ச. (VPS), பக்கம் 2.

கருத்தைப்பற்றிய விளக்கத்தில் இறங்குவதற்கு முன்னர், நம் அறிவுக் கருவியைப்பற்றி நன்கு ஆராய்வது இன்றியமையாததாகும். பிரமத்தைப்பற்றி எப்படி உணருவது என்பதுகுறித்து அறிவதற்கு முன்னரே, சாதாரணப் பொருள்களை நாம் உணரும் இயல்பைப் பற்றி அறிவது பயனுடையதெனக் கூறலாம். கூறப்போனால், அறிவளவைதான் (epistemology) தத்துவத்திற்கு (philosophy) முன்வாசலாக விளங்குகிறது. இந்தியத் தத்துவ அமைப்புகள் எல்லாம் 'நாம் எவ்வாறு அறிகிறோம்?' என்ற வினாவுக்கு விடை காண முயலுகின்றன. இங்கு அறிவளவைக்குத்தான் முதற் சிறப்புக் கொடுக்கப்படுகிறது. இதனால்தான் 'இந்தியச் சிந்தனையாளர்கள் பெரும்பான்மையான மேலைநாட்டுத் தத்துவஞானிகளைவிடச் சிறந்து விளங்குகின்றனர்'[1] என்று மாக்ஸ் முல்லர் கூறுகின்றார்.

ஒன்றை அறியும்போது, அறிபவனும் அறியும் பொருளும் இருத்தல் வேண்டும். ஒரு பொருளை நாம் உணருகிறோம் என்னும் போது, அறிபவன், அறியும் பொருள், அறியும் முறை ஆகிய மூன்றும் வேண்டும். இத்தகைய பகுப்புகளின் உண்மையை அத்துவிதத்தி னின்றும் வேறுபட்ட நையாயிகம், சாங்கியம் போன்றவைகளால் அறியமுடியாதென அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். இதை நன்கு விளக்கலாம்.[2] சாங்கியர் கருத்துப்படி, அகங்காரம் எனப்படுவது இயக்கமற்றது என்ற காரணத்தால், அந்த அகங்காரத்தை அறிபவனாகக் கொள்ளல் முடியாது. உயிராக விளங்கும் ஆன்மாவுக்கும் இந்தப் பண்பில்லை. ஆன்மா அறிவாற்றல் மயமானதுதான்; ஆனால், இயக்கமற்றது. எனவே, ஒன்றை அறியும்போது நம்முன் எழும் மாறுதல் உயிரை இயக்காத காரணத்தால், ஆன்மாவுக்கு அல்லது உயிருக்கு இத்தகைய பண்பில்லை எனக் கூறவேண்டும். இதே எதிர்ப்புகளை அத்துவிதவாதியிடம் தெரிவிக்கும்போது, அவர் அவைகளை மறுத்துரைத்து, இத்தகைய நிலைகள் சாதாரண வாழ்வுக்குப் பொருத்தமானவையே எனக் கூறுவதைப் பின்னர் பார்ப்போம். சாங்கியர் கூற்றுப்படி, அறிபவன் என்ற நிலையில்லாமலேயே, அறிவொளியாக விளங்கும் நமது ஆன்மா, பொருள்களை வெளிப்படுத்தும் தன்மையுடையதாக விளங்குகிறது. அப்படியென்றால், எல்லாமாய் விளங்கும் நமது ஆன்மாவின் காரணமாக எல்லாப் பொருள்களும் ஒரே வேளையில் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன என்று பொருள்பட இடமாகிறது.

அறிவென்பது நம்மினின்றும் துவங்குகிறது என்பதைச் சாங்கியரும் அத்துவிதவாதிகளும் மறுப்பர். ஆனால், நம் ஆன்மாவி

1 Max Müller (மாக்ஸ் முல்லர்: 'Six System of Indian Philosophy,' பக்கம் XII.

2 வி.பி.ச. (VPS), பக்கங்கள் 70—72. சாதாரணமாக வாதத்தில் முரண்பாடான கருத்துகளை முறியடிப்பதாலேதான் ஒரு முடிவு நிறுவப்பெறுகிறது.

லிருந்து இந்த அறிவு துவங்குவதாகக் கூறுவர் நையாயிகர். அறிவது நம் ஆன்மாவின் இயல்பென்றால், ஏன் ஒருசில பொருள் களை மாத்திரம் அறிகிறோம்? எல்லாப் பொருள்களையும் நாம் அறிவ தில்லையே? நம் ஆன்மாவுக்கு அறியும் இயல்பு அமைந்திருந்தால் தடையற்ற வகையில், எல்லாப் பொருள்களையும் ஒரே வேளையில் வெளிப்படுத்தும் ஆற்றல் அதனிடம் விளங்கவேண்டுமே! நன்மை தீமைகள் நம் ஆன்மாவை அடக்கியாளுகின்றன எனவுங் கூற முடியாது. நன்மையால் (merit) மகிழ்ச்சியைத் தரும் உணர்வையும், தீமையால் (demerit) துன்பத்தைத் தரும் உணர்வையும் நாம் பெறுவதாகக் கொண்டாலும், நாம் கருத்துச் செலுத்தாத பொருள்களை அறியும்போது, அவைகள் நன்மைதீமையால் கட்டுப் பட்டவைகளாகக் கூறமுடியாது. மேலும், உணர்தல் என்பதை அது தன்னைத் தானே படைத்துக்கொள்வதாகச் சொல்ல முடியாது. சான்றாக, வெளியுலக அறிவைத் தரும் கட்புலன், தன்னை எங்ஙனம் வெளிப்படுத்தல் இயலும்? உணர்தலை ஒரு பண்பாகவோ, செய லாகவோ கருதினாலும், பொதுவாக அது தன்னைப் படைக்கும் ஒன்றையே அறிவதாக அல்லது உண்ருவதாகக் கூறமுடியாது. எனவே, நமது ஆன்மாவெங்கும் அறியும்திறன் இயல்பாகவே அமைந் திருக்கிறது என்ற கருத்திலுள்ள தவற்றைச் சமாளிக்க, நம் கருத்தை மாற்றியமைக்கலாம். அதாவது, நமது உடலால் கட்டுப் படுத்தப்பட்ட உயிருக்கே அது உரித்தானது எனக் கூறலாம். இங்கும் குறைபாடு உள்ளது. உடலால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிர் நம் ஆன்மாவுக்கு இயற்கையாக அமைந்தது என்றால், நம் ஆன்மா பல பகுதிகளுடன் விளங்குகிறது என்றாகிறது. தழுவல்கள் (adjuncts) மூலமாக உயிரில் அல்லது ஆன்மாவில் இப்பகுதி எழுகிறது என்று கொண்டு, உடலைப் பொறுத்து அறியவற்றை மட்டுமே அறியமுடியும் எனக் கொள்ளும்போது, உடலைத் தவிர்த்த வகையில் எவ்வகை அறிவையும் பெறவியலாது என்ற முடிவை அடை கிறோம். உடலைத் தவிர்த்த வகையில், நம் ஆன்மாவின் வேறு பகுதியின்மூலமாக நாம் அறியமுடியுமென்றால், ஒரே வேளையில் எல்லா வெளியுலகப் பொருள்களையும் நம்மால் அறியமுடியும் என் றாகிறது. இந்த இக்கட்டான நிலையிலிருந்து தப்ப, உயிர் அணுவள வானது அல்லது உடலளவானது என்று கூறுவதுமுண்டு. ஆனால், உலகில் சாதாரணமாகக் கூறப்படும் அறிபவன், அறிபொருள் முதலியவைகளைப்பற்றி இக் கருத்துகளால் விளங்கவைக்க முடியாது என்றே கூறவேண்டும்.

ஆனால், அத்துவிதவாதி இதற்கு விளக்கம் கூறுவார்: எப்போதும் நின்று நிலவும் அறியாமைதான் இவ்வுலகியல் பாகுபாடு களுக்கெல்லாம் காரணமாக அமைகிறது. அறிவாற்றலாக எங்கும் விளங்கும் நம் ஆன்மாவை மறைத்து, இந்த உலகம் பல பகுப்பு

களால் அமைந்ததாகத் தெரியச் செய்கிறது. 'இந்த அறியாமை நம் உடலுள் அமைந்து, அகப்புலனாக வீற்றிருந்து, நன்மைதீமைகளால் எழுச்சியுற்று, புலன்கள் வழியாக வெளிச்சென்று, பொருள்களை அடைந்து, அவைகளின் வடிவத்தை அடைகிறது.'[1] இதைப் பல உவமைகளால் விளக்கலாம். குளத்திலிருந்து வெளிவரும் நீர், கால்வாய் வழியாக வந்து, வயல்களில் பாய்ச்சப்படும்போது, வயல்களின் வடிவத்தை அடைகிறது. உருகிய உலோகக் குழம்பை எந்த வடிவத்தில் ஊற்றுகிறோமோ, அந்த வடிவத்தை அது அடைகிறது. இதேபோன்றுதான் நம் மனமும். இதனால்தான் பார்க்கும் பொருள்களின் வடிவத்தை அது கொள்ளுவதை நாம் அறியலாம்.[2] மேலும், சூரிய வெளிச்சம், தான் வெளிப்படுத்தும் பொருள்களின் வடிவத்தையே கொள்கிறது; அதேபோல் நமக்கு அறிவைத் தரும் பொருள்களின் வடிவத்தை நம் அறிவாற்றலும் அடைகிறது.[3] சுரேஸ்வரர் இவ்வாறு கூறுவர்: 'பிரம அறிவாற்றலில் அடங்கும் அதன் பிரதிபிம்பத்தினின்றும் (cidābhāsa) அகப்புலனின் உளத்திரிபாக (antaḥkaraṇa-vṛtti) விளங்கும் பிரமாணம் வெளிவருகிறது. இந்தப் பிரமாணம் வெளிப்பொருள்களை அடைந்த மாத்திரத்தில் அவைகளின் வடிவைக் கொள்ளுகிறது.'[4] சான்றாக, மட்பாண்டத்தைக் குறிப்பிடலாம். அகப்புலனின் திரிபையே உளத்திரிபு (psychosis) அல்லது 'அந்தக்கரண-விருத்தி' என்கிறோம். இந்த அகப்புலன் பல பகுப்புகளைக் கொள்ளும் காரணத்தால் (பால், பாண்டம்போன்ற வடிவுகளைக் கொள்ளுவதால்), இத்தகைய புலனின் மாறுதல்களை நன்கு படிக்க வாய்ப்பிருக்கிறது. இந்த அகப்புலனின் திரிபு காரணமாகத்தான் அறிபவனுக்கும் அறிபொருளுக்கும் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. உடலுள் விளங்கும் இந்த அகப்புலன், புலன்கள் வழியாக வெளிச்சென்று, பொருள்களை அடைந்து, அவைகளின் வடிவங்களைப் பெற்று, அவைகளை வெளிப்படுத்துகிறது. உடலால் கட்டுப்படுத்தப்படும் அகப்புலனைத்தான் தன்முனைப்பு (egoity) எனக் கொள்ளுகிறோம். இந்தத் தன்முனைப்புக்கும் வெளிப்பொருள்களுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பைத்தான் அறியும் உளத்திரிபு (cognitive psychosis) என்கிறோம். பொருள்களை அடைந்து, பொருள்கள் வடிவெடுத்து, வெளிப்பொருள்களின் தன்மையை அடைவதை 'வெளிப்படு தகுதி' (fitness for manifestation—abhivyakti-yogyatā) என்கிறோம். இத்தகைய முப் பகுதிகளைக்கொண்ட அகப்புலன், சத்துவகுணமிக்க அறியாமையின் விளைவாகத் தோன்றுவதால்தான், அது நம் அறிவாற்றலைப் பிரதி

[1] வி.பி.ச., பக்கம் 71.
[2] ப.தா., iv, 28.
[3] ப.தா., iv, 29.
[4] ப.தா., iv, 30.

பலிக்கிறது. இப்படிப் பிரதிபலிக்கும்போது, அகப்புலன் பல பகுப்புகளாக விளங்குவதால், பகுப்பற்ற நம் அறிவாற்றல்கூட வெளிப்படும்போது மூவகைப் பகுப்புகளாகத் தோன்றுகிறது; தன்முனைப்பால் கட்டுண்ட அறிவாற்றலை அறிபவன் (pramātā) என்கிறோம்; அறியும் உளத்திரிபால் வரையறை செய்யப்பட்ட அறிவாற்றல் அறிவதற்குக் கருவியாக (pramāṇa) விளங்குகிறது; பொருளின் வெளிப்படு தகுதியால் அறுதியிடப்படும் அறிவாற்றலை அறிதல் (cognition—pramiti) என்கிறோம். இதிலிருந்து அத்துவிதவாதியின் கருத்தை நன்குணரலாம். பகுப்பற்ற அறிவாற்றலைப் பகுப்புள்ளதாகக் காட்டும் அறியாமையின் காரணமாகத்தான் உலகியலை ஒட்டி ஒரு பொருளை அறிவதாகக் கூறுகிறோம். அறிபவன், அறியும் வழி போன்றவைகளெல்லாம் அவித்தையின் படைப்பேயாகும்.[1] இதுதான் அத்துவிதவாதி தரும் விளக்கமாகும்.

2. உளத்திரிபின் இயக்கம்
(The Function of Psychosis)

பொருள்களை வெளிப்படுத்துவதுதான் உளத்திரிபின் செயலாகும். பல பொருள்களைக் குறிக்கும் (பாண்டம், துணிபோன்றவை) அறிவாற்றலை, பொருள்களால் வரையறை செய்யப்பட்ட அறிவாற்றல் என்று கூறுவோம். அகப்புலனின் மாறுதல் காரணமாகத்தான் அல்லது அறியாமையின் மாறுதல் காரணமாகத்தான் பொருள்களை நம்மால் அறியமுடியும். இத்தகைய மாறுதலுக்குத்தான் உளத்திரிபு (vṛtti) என்கிறோம்.[2] இங்கு உயிரையே அறிபவனைக் கொள்ளும்போது, உளத்திரிபின் உதவியின்றியே அதனால் பொருள்களை வெளிப்படுத்த முடியுமே என்று கேட்கலாம். இதற்கு விவரணக் கொள்கை தக்க பதிலைக் கூறும். இந்தப் பதிலை 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்' கூறும் வகையைப் பார்ப்போம்:[3]

எல்லாப் பொருள்களுக்கும் பருமைக் காரணமாக விளங்கும் பிரமத்தின் அறிவாற்றல்தான் எல்லாப் பொருள்களையும் வெளிப்படுத்துகிறது. எனவே, அறியாமையைத் தன் தழுவலாகக்கொண்ட உயிரின் அறிவாற்றலால்தான் எல்லாப் பொருள்களும் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன எனக் கூறல் முடியாது. இதை ஒரு சான்றால்

[1] சாங்கியரும் இதே விளக்கத்தைத் தரலாம்.

[2] பார்க்க: Tattvānusaṃdhāna, பக்கம் 111.
viṣaya-caitanyā-'bhivyajñako-'ntaḥkaraṇā-'jñānayoḥ pariṇāma-viśeṣaḥ vṛttiḥ.
'உளத்திரிபு' எனப்படுவதை அசாதாரண (abnormal) உளநிலையைக் குறிப்பிடுமெனத் தற்கால உளநூல் வல்லுநர் கூறுவர். ஆனால், இங்கு மனத்தின் மாறுதலை அல்லது அதற்குக் காரணமாக விளங்கும் அறியாமையைக் குறிப்பிடவே 'உளத்திரிபு' (psychosis) என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்துகிறோம்.

[3] சி.லே.ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 33 முதல்.

விளக்கலாம். பொதுவாக விளங்கும் பசுத்தன்மையைக் (cowness) கருதும்போது, அது பசுக்களைத்தான் குறிக்குமே தவிர ஏனைய பிராணிகளைக் குறிக்காது. இதேபோன்று, அறிவாற்றலாக விளங்கும் உயிரைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அது இயல்பான இணைப்பாக அமையும் தன் அகப்புலனையே தான் கொள்ளுமே தவிர வேறு உலகப் பொருள்களைக் கொள்ளாது. உயிருக்கும் உலகப் பொருள்களுக்கும் இணைப்பில்லாத நிலையில், உளத்திரிபின் காரணமாகவே இந்த இணைப்புத் தோன்றும் தேவை ஏற்படுகிறது. இதனால்தான் அகப் புலனின் மாறுதலாக விளங்கும் உளத்திரிபு, புலன்கள் வழியாக வெளிச்சென்று பொருள்களைப்பற்றிப் பொருள்களின் வடிவத்தைக் கொள்ளுகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் ஒரு பொருளைப்பற்றி நம்மால் உணரமுடிகிறது. வெறும் தனி ஒளியால்மட்டும் எதையும் எரிக்க முடியாது; ஆனால், அது நெருப்பாக மாறி ஓர் இரும்புக் கம்பியுடன் இணையும்போது, எரிக்கும் தன்மையைப் பெறுகிறது; இதேபோன்று, உயிராற்றலுக்குப் பொருள்களை வெளிப்படுத்தும் திறனில்லாதபோதும், அது அகப்புலனின் உளத்திரிபுடன் சேர்ந்து வெளிப்பொருள்களைத் தெரியவைக்கிறது. இத்தகைய விளக்கத் திற்கு உதவியாக உயிர் எங்கும் நிறைந்தது என்பதையும், அறியாமை அதன் தழுவல் என்பதையும் உண்மையென நம்பவேண்டியிருக்கிறது. அகப்புலனின் தழுவல் காரணமாக உயிரை எல்லையுள்ள ஒன்று அல்லது வரையறை செய்யப்பட்ட ஒன்று எனக் கூறும்போது, உயிருக்கும் உலகப் பொருள்களுக்கும் தொடர்பில்லாத காரணத்தால் உயிருக்கும் பொருள்களால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றலுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை எனக் கூற இத்தகைய உளத்திரிபு தேவைப்படுகிறது என்று எளிதில் கொள்ளலாம்; அல்லது, உயிரை எங்கும் நிறைந்த ஒன்று எனக் கொள்ளும்போது, அது அறியாமை யால் மறைவுபட்ட காரணத்தால், தானாகவே பொருள்களை வெளிப் படுத்துவதில்லை என்று கூறவேண்டும். எனவேதான், உளத்திரிபின் தேவை ஏற்படுகிறது. இந்த உயிரின் அறியாமையை அழிப்பதற்கே உளத்திரிபு வேண்டும். உளத்திரிபின் காரணமாகவே உயிரால் பொருள்களை வெளிப்படுத்த முடிகிறது என்று கூறுகிறோம். சுருங்கக் கூறினால், இத்தகைய உளத்திரிபை உயிர் சார்ந்து நிற்கிறது என்று கூறவேண்டும். இப்படிச் சார்ந்து நிற்பதற்கு மூவகைக் காரணங்களைக் கூறலாம். பொருள்களுக்கும் அறிவாற்றலுக்கும் தொடர்பு ஏற்படுத்தச் சார்ந்து நிற்கலாம்; அல்லது உயிருக்கும் பொருள்களுக்குமிடையே வேற்றுமையின்மையைக் காட்டச் சார்ந்து நிற்கலாம்; அல்லது உயிரின் அறிவாற்றலை மறைக்கும் அறியாமை இருளைப் போக்கவும் சார்ந்து நிற்கலாம். இங்கு ஒன்றைக் குறிப்பிட வேண்டும்; உளத்திரிபால் அறியாமைத் தடையைப் போக்க (āvaraṇa) முடியாது. அப்படியென்றால், ஒரு பொருளைப் பார்த்தமாத்

திரத்தில் நம் அறியாமையெல்லாம் அகன்ற நிலையில் விடுதலை பெற்றவர்களாவோம்! ஆனால், உண்மையில் இத் தடைகளை நாம் அழிப்பதில்லை; அத் தடைகளை மீறுகிறோம் என்றுதான் கூறவேண்டும்.[1]

அறிவாற்றல் எங்கும் விளங்குவதாகக் கொள்ளும்போது, எல்லாப் பொருள்களையும் நம்மால் அறிய முடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். ஆனால், நாம் உண்மையில் அறிவது ஒருசிலவற்றையே (prati-karma-vyavastha). ஏன் இந்த முரண்பாடு? முன்னர் சாங்கியரைப்பற்றிக் கூறும்போது இதையேதான் கூறினோம். அதாவது, மனிதனின் அறிவாற்றல் எங்கும் விளங்குவதாகக் கொண்டால், எல்லாப் பொருள்களையும் ஒரே வேளையில் அறியவேண்டுமே! அறிவாற்றல் எங்கும் விளங்குவதாகக் கொள்ளும் அத்துவித விதிகளுக்கும் இந்த வாதம் பொருந்துமே. கூறப்போனால், உண்மையில் இந்த வாதம் பொருந்தாத ஒன்றாகும். குறிப்பிட்ட பொருள்களைப்பற்றி அறிவதிலும் தடைகள் கிடையாவென அத்துவிதவாதிகள் கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன? அறிவாற்றல் ஒன்றாக விளங்குவதால், ஒருவன் அனுபவிக்கும் இன்பதுன்பங்களை யாவரும் அனுபவிக்கவேண்டும் என்பதுதான் பொருளா? அல்லது ஒருவன் ஒரு பொருளை அறியும்போது இந்த உலகப் பொருள்கள் அத்தனையையும் அவன் அறியவேண்டுமா? இவ்விரு கூற்றுகளுமே தவறானவைகளாகும். இப்போது முதற் கூற்றைப் பார்ப்போம். பொருள்களை அறிவதற்கு வெறும் அறிவாற்றல்தான் காரணமாக விளங்குகிறது என்று அத்துவிதவாதி கூறவில்லையே! அறியாமையின் காரணமாக அறிவாற்றல் தடைப்படுகிறது; இதனால்தான் அதற்குப் பொருள்களை வெளிப்படுத்த இயலாமற்போய்விடுகிறது. அகப்புலன்வழி மாத்திரம் வெளிப்படுத்தும் அறிவாற்றல் காரணமாகத்தான் நாம் வெளிப்பொருள்களை அறிகிறோம்.[2] ஒவ்வோர் அகப்புலனிலும் மாறுதலிருப்பதால், ஒருவருடைய இன்பதுன்பங்கள் வேறொருவருக்குத் தெரிய வழியில்லை. இரண்டாம் கூற்றும் பொருத்தமற்றதே. ஒவ்வொரு மனிதனின் அகப்புலனும் வரையறையுடையது; மேலும் இந்த அகப்புலன் தனித்த தன்மையுடையதாகும்; எனவே, ஒன்றை அறியும் மனிதன் அதே நேரத்தில் எல்லாப் பொருள்களுடனும் தொடர்புகொள்வதில்லை. இதனால்தான் அவன் ஒரே வேளையில் எல்லாப் பொருள்களையும் அறிவதில்லை.

[1] வி.பி.ச. (VPS), பக்கம் 72.

[2] சாங்கியருங்கூட இதே விடையைத் தரலாம். உண்மையில் கூறப்போனால், இந்தச் சிக்கலுக்குச் சாங்கியரும் அத்துவிதவாதியும் ஒரே விடையைத்தான் தருவர். அறிவாற்றலைப் பெற்றிருந்தாலும் ஆன்மா அல்லது உயிர் இயக்கமற்றதுதான். பருமைப் பொருளின் விளைவாகத் தோன்றும் அறிவும் இயங்கும் தன்மையற்றது. இந்த அறிவு சத்துவநிலை பெற்றதால் தெளிவாக விளங்குகிறது. இந்தத் தெளிவின் காரணமாக ஆன்மாவைப் பிரதிபிம்பிக்கிறது; இதனால்தான் பொருள்களைப்பற்றிய அனுபவம் ஏற்படுகிறது.

குறிப்பிட்ட வரையறையுள்ளவைகளுக்குங்கூட (எடுத்துக்காட்டாகச் சூரியக் கதிரைக் குறிக்கலாம்) எல்லாப் பொருள்களேயும் ஒரே வேளேயில் வெளிக்காட்டமுடியும் என்று கூறமுடியாது. அகப்புலன் மாறுதல் அடையும்போது, காரணக் கூட்டாக (causal aggregate) விளங்கும் நன்மை, தீமை, பார்வைபோன்றவைகள் கட்டுப்படுத்தப் படுவதை அறியலாம். இத்தகைய காரணக் கூட்டாக விளங்கு ப்வைகள் கட்டுப்படுத்தாத நிலேயில், எல்லாப் பொருள்களும் ஒரே வேளேயில் வெளியாக இடமிருக்கிறது. யோகத்தின் காரணமாக எழும் ஆற்றலே இங்குச் சான்ருகக் கொள்ளலாம்.

ஆன்மாவிற்கும் அல்லது உயிருக்கும் பொருள்களுக்கும் தொடர்பு ஏற்படுத்துவதற்குத்தான் அகப்புலனில் நாம் நம்பிக்கை கொள்ளுகிரேம் எனக் கூறப்படுகிறது. பொருள்களோடு தொடர் பில்லாதபோது அவைகளே அறிவதுதான் எப்படி? பற்றற்ற அறிவாற்றல் பொருள்களுடன் எங்ஙனம் தொடர்புகொள்ளமுடியும்? இதனுல்தான் அகப்புலனின் மாறுபாட்டைப்பற்றிக் கூறுகிரேம். இதையே 'உளத்திரிபு' என்கிரேம். இந்த உயிருக்கும் உலகப் பொருள்களுக்கும் தொடர்பு ஏற்படவேண்டுமென்ருல், இந்த உளத்திரிபை நாம் நம்பவேண்டியதாகிறது. மேலும், நம் உயிருக்கும் அறியாமையின் விளேவாகத் திகழும் அகப்புலனுக்கும் இயல்பாகவே தொடர்பு அமைந்திருப்பதை நாம் அறிகிரேம். இங்கு ஒரு வினு எழுவதை அறியலாம். பற்றற்ற அறிவாற்றல், அறியாமை யின் பாற்பட்ட அகப்புலனுடன் எவ்வாறு தொடர்புகொள்ள முடியும்? அப்படியென்ருல், நமது உயிரைப் பற்றற்ற ஒன்று என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? அதுதான் அகப்புலனுடன் தொடர்பு கொண்டிருக்கிறதே! இதனுல் அது பொருள்களேக் காட்டும் நம் புலன்களோடும் நேரடித் தொடர்புகொள்ள வாய்ப்பிருக்கிறதே. நம் உயிருக்கும் புறப்பொருள்களுக்கும் நேரடித் தொடர்பு இருக்கும் போது, அகப்புலன் என்று ஒன்று இருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டிய தில்லேயே. அறிவாற்றலால் பொருள்களே வெளிப்படுத்த முடியும் என்னும்போது, அறிவினின்றும் வேறுபட்ட அகப்புலனின் உதவி சிறிதும் தேவையில்லேயே. எனவே, இத்தகைய அகப்புலன் தேவையற்ற ஒன்று எனத் தெளிவாக்கும்போது, எங்கும் விளங்கும் நமது ஆன்மாவிற்கு அல்லது உயிருக்குப் பொருள்களே அறிவதை ஒட்டி எத்தகைய தடையும் இருக்கமுடியாதெனக் கூறவேண்டி வருகிறது.

இத்தகைய கூற்றை நன்கு அலசிப்பார்ப்பதன்மூலமாகத் தக்க விடைகாண முற்படுவர் அத்துவிதவாதிகள். பிரமத்தைப் பொறுத்த மட்டில், அது எல்லாப் பொருள்களேயும் ஒரேவேளேயில் வெளிப்படுத்த முடியும் எனக் கொள்ளலாம். ஆனுல், உயிரின் அறிவாற்றலேப் பொறுத்தமட்டில், அது எங்கும் விளங்கும் தகுதி பெற்றிருந்தாலும்,

இந்த உலகப் பொருள்கள் அத்தனையும் வெளிப்படுத்த முடியாத நிலையிலேதான் இருக்கின்றன. அறிவாற்றல் வாய்ந்த உயிருக்கு அறியாமை தடையாக விளங்குவதால், பொருள்களை அறியும் தன்மையைத் தானே இழக்கிறது. இதனுல்தான் அகப்புலன் மூலமாக நம் உயிர் பொருள்களை அறிய முற்படுகிறது. மேலும், பற்றற்ற உயிர் அகப்புலனுடன் தொடர்பு கொள்கிறது என்று கூறுவதில் எவ்வகை முரண்பாடுமில்லை யென்றே கூறவேண்டும். ஓர் உதாரணம் மூலமாக இதை விளக்கலாம். பசுத்தன்மை ஒரு பொதுமையாகும். இந்தப் பசுத்தன்மை, கழுத்து மடிப்புள்ள பசு வெனப்படும் பிராணியிடத்தில்தான் காணப்படுகிறது; வேறெந்தப் பிராணியிடமும் காணப்படுவதில்லை. இதுபோன்றுதான் எங்கும் விளங்கும் ஆன்மா, அகப்புலனுடன்மட்டுமே தொடர்புகொண்டிருக் கிறது. வேறெந்தப் பொருளுடனும் தொடர்பு கொள்ளுவதில்லை. வேருெரு சான்ருலும் இதைத் தெளிவாகக் கூறலாம். ஒரு விளக்கு, தன் ஒளியைப் பரப்புவதை இங்குக் குறிப்பிடலாம். இந்த ஒளியி னின்றும் ஒருவகை நிறம், குணம், மணம் போன்றவைகளை நாம் வெளிவருவனவாகக்கொண்டாலும், நிறத்தை மாத்திரம் அதனுல் பரப்ப முடிகிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? உயிரின் அறிவாற்றலுக்கும் உலகப் பொருள்களுக்குமிடையே தொடர்பு ஏற்பட, அகப்புலன் மிகத் தேவையான ஒன்று என்பது ஆகும்.

இங்கு வேருெரு வினு எழுவதைக் குறிப்பிடலாம். பொருள்களை அறிவதற்கு அகப்புலன் கருவியாக விளங்கி, நமது உயிருடன் தொடர்புபூண்டு வருவதால் நாம் பொருள்களை அறியும்போதெல் லாம் பிரமத்தைப்பற்றியும் அறிய வழியிருக்கிறதே என்று கேட்க லாம். இந்த பிரமம் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமாக விளங்கி, அகப்புலன் முதலான எல்லாப் பொருள்களுடனும் தொடர் புடையதாய் விளங்குகிறது என்பதை நாமறிவோம். ஆனுல், இதற்கு அத்துவிதவாதி கூறும் பதில் இதுதான்: அகப்புலன் என ஒன்று இருப்பதால் ஒரு பொருள் வெளிப்பட்டுவிடாது, அல்லது, ஒரு பொருளை நாம் அறிந்துவிட முடியாது. ஒரு பொருளை அறிய நம் அகப்புலனின் உளத்திரிவு அப் பொருளின் வடிவை எடுத்தல் வேண்டும். இந்த அகப்புலன் பிரமத்தின் வடிவெடுக்காத காரணத் தால்தான் ஓர் உயிர் பொருள்களை அறியும்போதெல்லாம் பிரமத் தையும் அறியவேண்டும் என்பது முடியாத காரியமாகிவிடுகிறது. ஒரு பொருளின் தோற்றத்திற்கு அகப்புலன்-புறப்பொருள் தொடர்பே காரணமெனக் கொள்ளும்போது, அகப்புலனில் விளங்கும் மனத்தின் அறிநிலைபோன்றவைகள்தாம் வெளிப்பட முடியும்; பிரமத்தை அப்போது அறியமுடியாது.

எனவே, பொருள்களின் வடிவைக் கொள்ளும் அகப்புலனின் உளத்திரிபின் காரணமாகத்தான் உயிரின் அறியும் தன்மை கட்டுப்

படுத்தப்படுகிறது என்ற உண்மை, நம் நம்பிக்கைக்குப் பாத்திர மாகிறது.

உளத்திரிபெனப்படுவது அறியாமையின் மாற்றமாக இருக்கலாம்; அல்லது அகப்புலனின் மாற்றமாகவும் இருக்கலாமென முன்னர்க் கூறினோம். அகப்புலனின் இயக்கமற்ற நிலையிலும் நம்மால் அறியமுடியுமென்றால் அதற்கு அறியாமையின்பாற்பட்ட உளத்திரிபைத்தான் காரணம் காட்டமுடியும். மகிழ்வுணர்வு போன்றவற்றைப் பெறுவதை இங்குச் சான்றாகக் காட்டலாம்.

உளத்திரிபின் காரணமாக நேர்மையான அறிவையும் (pramā) அடையலாம்; அல்லது தவறான அறிவையும் (apramā) அடையலாம். வேறு எவ்வழியாலும் நிறுவப்படாததும், எவ்வகையாலும் மறுக்கமுடியாததுமான அறிவைத்தான் நேர்மையான அறிவு என்கிறோம்.[1]

பிரமா எனப்படுவது முரணற்ற அறிவாகும்; அது புதுமையானதுமாகும். நேர்மையான அறிவுக்கு மாறுதலற்ற நிலையும் (unsublatability), புதுமையும் (novelty) இன்றியமையாத பண்புகளாகும். இத்தகைய நேர்மையான அறிவைத் தரும் கருவியே (karaṇa) பிரமாணமாகும் (pramāṇa). உலகியலைப் பொறுத்து, பட்டர்கள் (Bhāṭṭas) கூறும் அறுவகைப் பிரமாணங்களை[2] அத்துவிதவாதிகள் ஒப்புக்கொள்வர். அவையாவன: காட்சி (pratyakṣa), ஊகித்துணர்தல் அல்லது அனுமானம் (anumāna), ஒப்புமை அல்லது உபமானம் (upamāna), வாய்மைச் சான்று (verbal testimony agama), உய்த்தறிதல் அல்லது அருத்தாபத்தி (arthāpatti), கடைசியாக இன்மைநிலை அல்லது அனுபலப்தி (non-cognition : anupalabdhi) என்னும் ஆறாகும்.

3. காட்சி (Pratyakṣa) (Perception)

காட்சிக் கொள்கையின் அடிப்படையில்தான் உலகத்தைப் பற்றிய மிகப் பெரிதான தத்துவ அமைப்பு உருவாகிறது. உலகத்தின் இயல்பைப்பற்றிக் கூறும் எந்தப் பொதுமைக் கருத்தும் காட்சியளவைப்பற்றி எண்ணுவதைத் தவிர்க்கமுடியாது. உளத்திரிபின் இயக்கத்தைப்பற்றி முன்னர் ஆராய்ந்தபோது, பொருள்களை எவ்வாறு அறிகிறோம் என்பதைப்பற்றிக் கூறினோம். காட்சியின் சிறப்பு அதன் நேரடித் தொடர்பில் அடங்கியிருக்கிறது. அதுவும்

[1] வே.ப.பா. (VP), பக்கம் 15, anadhigatā-'bādhitā-'rtha-viṣayaka jñānatvam pramātvam.

[2] vyavahāre bhaṭṭa-nayaḥ.

விரைவாக அல்லது உடனடியாக ஒன்றைப்பற்றி அறிகிறோம். காட்சிவழிக் கிடைக்கும் உண்மையான அறிவை, பொருள்களால் கட்டுப்பட்ட அறிவாற்றலினின்றும் வேறுபடாத பிரமாண வழி வந்த அறிவாற்றல் என வரையறை செய்யலாம். அகப்புலனின் உளத் திரிபு புலன்கள் வழி வெளிச் சென்று, பொருள்களைப் பற்றிப் பிடித்து அதன் வடிவெடுக்கிறது. அப்போது, பிரமாண அறிவால் விளையும் அறிவாற்றலுக்கும், பொருள்களால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றலுக்கும் எத்தகைய வேறுபாடும் கிடையாது எனலாம்.[1] இதைத்தான் 'காட்சி' என்கிறோம். காட்சிக்குப் பொருள்கள் வேண்டும்; அதுவும் காணமுடிகின்ற பொருள்கள் வேண்டும். கடந்த கால நிகழ்ச்சிகளை நாம் இப்போது காணமுடியாத காரணத்தால், அவைகள் காட்சிக்குப் பொருந்தா. காட்சி வகையால் கிடைக்கும் அறிவு, வேறு எவ்வகையானும் மாறுதலில்லாதிருக்க வேண்டும். அப்போதுதான் அந்த அறிவு நேர்மையானது எனக் கூறலாம். இப்படிக் கொண்டால், பிரமத்தைப் பற்றிய அறிவு மட்டுந்தான் நேர்மையானது (pramā) எனக் கூறல் வேண்டும்; இதற்கு வேதாந்தந்தான் பிரமாணமாகும். காரணம், அதுதான் பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவைத் தரும் கருவியாக விளங்க முடியும். ஆனால், உலகியலறிவை ஆராயும்போது, அது பிரம அறிவை உணருவதுவரை மாறுதலற்றுத்தான் விளங்குகிறது. எனவே, அந்தக் காரணத்தால்தான், அதையும் நேர்மையான அறிவு என்று கூறுகிறோம். உலகியலறிவு இந்த உலகத்துக்கு மாத்திரமே பொருந்தும். ஆனால், பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவு எக் காலமும் மாறுதலற்ற வகையில் நின்று நிலவுவதால், அதுதான் முற்றிலும் உண்மையான அல்லது நேர்மையான அறிவெனக் கொள்ள வேண்டும்.

'பஞ்சதசி'யில் கூறப்படும் ஆபாசவாதத்தின்படி (ābhāsavāda: theory of reflection), காட்சியின்போது நால்வகை மூலக்கூறுகள் (factors) வேண்டும். அவைகளாவன: (1) அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்துடன் அகப்புலனைத் தன் பண்பெனக்கொண்டு காட்சியைப் பார்ப்பவனாக விளங்கும் அறிவாற்றல்; (2) அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்துடன் உளத்திரிபால் கட்டுப்பட்டதும், நேர்மை அறிவுக்குக் கருவியாக அமைவதுமான அறிவாற்றல்; (3) பொருள்களால் (மண்பாண்டம் போன்றவை) கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றல்; (4) உளத்திரிபுக்கும் பொருள்களுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பு காரணமாகப் பிறக்கும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமாகக் கருதப்படும் பலன் அறிவு (phalacetanā). உதாரணமாக, நாம் ஒரு பாண்டத்தை

[1] abādhita-vārtamāna-yogya-viṣaya-caitanyā-'bhnina-pramaṇa-caitanyam pratyakṣa-pramā.

அறிய வேண்டுமென்றால், உளத்திரிபுக்கும் பாண்டத்துக்கும் ஏற்படும் தொடர்பு காரணமாகப் பிறக்கும் பிரதிபிம்ப அறிவு தேவைப்படுகிறது.[1] அறிவில் விளங்கும் அறிவாற்றலாலும், அவ்வறிவு பண்ட வடிவை எடுப்பதாலும் நாம் பாண்டத்தை அறிகிறோம். இத்தகைய அறியும் தன்மைக்கு (சான்றாக, பாண்டத்தை அறியும் தன்மைக்கு) அறிவாற்றல் வடிவாக விளங்கும் பிரமமே காரணமாக விளங்குகிறது.

அறிவாற்றலாக விளங்கும் பிரமம் நம் அறியுந் தன்மைக்குக் காரணமாக விளங்குவதாகக் கொண்டால், நாம் அறிவு எனக் கூறுவதன் பயன்தான் என்ன ? 'பஞ்சதசி'யின் ஆசிரியர், இந்த அறிவு அல்லது அகப்புலன் காரணமாகத்தான் பொருள்களை (பாண்டத்தை) அறியமுடியும் எனக் கூறுவர். நாம் ஒரு பொருளை அறிவதற்கு முன்னரே, அப்பொருள் அறிவாற்றலாக விளங்கும் பிரமத்தால் வெளிப்படுத்தப்பட்ட நிலையில்தான் அமைந்திருக்கிறது. இது நமக்குத் தெரிவதில்லை. நம் உளத்திரிபுக்கும் பொருளுக்கும் தொடர்பு ஏற்பட்டவுடன், இதுவரையிலும் தெரியாத ஒன்று நமக்குத் தெரிய வகை பிறக்கிறது ; இதனால் பாண்டத்தை அறிகிறோம். 'நான் பாண்டத்தை அறிகிறேன்' 'நான் பாண்டத்தை அறியவில்லை' என்ற இவ் விரு கூற்றுகளும் பிரமத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே பிறக்கின்றன.

பொருள்களைத் தெரியாத நிலையிலிருந்து அல்லது அறியமுடியாத நிலையிலிருந்து அவைகளை அறிந்துகொள்ள பிரமம் காரணமாக விளங்குகிறது என்பது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகத் தெரிகிறது. ஆனால், பொருள்களை நாம் அறியும்போது, அந்த அறியுந் தன்மையையும் வெளிப்படுத்த பிரம அறிவாற்றல் வேண்டும் என்பது பொருத்தமாகத் தெரியவில்லையே என்று சிலர் கூறுவதுண்டு. புலன்கள் வழியாக இயக்கமுறும் அகப்புலன் காரணமாகவேதான் நாம் பொருளைக் கண்டறிகிறோம் என்று கூறுவதுதான் பொருந்தும் என்பர் இவர். இதற்கும் அத்துவிதவாதி பதிலிறுப்பார். ஒன்றைப் பற்றி அறிவதும் அறியாமலிருப்பதும் பிரமத்தால் வெளிப்படும் பண்புகளே எனக் கூறுவர் அத்துவிதவாதிகள்.

ஒரு பொருளைப்பற்றி அறிவதையோ, அறியாதிருப்பதையோ வெளிப்படுத்த பிரம அறிவாற்றல் தேவைப்படுகிறது. இதே போன்று, ஒரு பொருளைத் தெரியவைக்கும் அறிவாற்றலின் உளத்திரிபுக்கும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பம் அல்லது ஆபாசம் (abhasa) தேவைப்படுகிறது. வெறும் அறிவு பாண்டத்தைப் போல் இயக்கமற்றது; ஆற்றலற்றது. இந்த அறிவால் எந்தப்

[1] ப. தா. (PD), viii, 4—17.

பொருளையும் வெளிப்படுத்த முடியாது. சான்றாக, கண்ணாடிகள் நிறைந்த ஒரு சுவரை எடுத்துக்கொள்ளுவோம். சூரிய ஒளியால் அக் கண்ணாடிகள் பிரதிபிம்பிக்கும்போது அக் கண்ணாடிகள் சூரியனுடைய நேரடிக் கதிர்களாலும், பிரதிபிம்பக் கதிர்களாலும் அந்தச் சுவரை வெளிப்படுத்துகிறது என்று கூறவேண்டும். இவ்விரண்டும் இல்லாதபோது அந்தச் சுவர் வெளிப்படுவதில்லை. இதேபோன்றுதான் நம் உள்ளங்களும்; தாமாகவே பொருள்களை அறியும் தகுதி அவைகளுக்குக் கிடையாது. சுவரை வெளிப்படுத்த வேண்டுமென்றால் பிரதிபிம்பம் வேண்டும்; பிரதிபிம்பம் வேண்டுமென்றால் சூரியன் தேவைப்படுகிறது. இதேபோன்று அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தைத் தன்னகத்தே கொண்ட அறிவால்தான் ஒரு பொருளைப் பற்றி நன்கறிய முடியும்; அன்றேல் முடியாது. இங்கு நாம் ஒன்றை அறியும் தன்மையைப் படைத்திருக்கிறோம் என்றால், அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தை (cidābhāsa) அப் பொருளின்பால் கொண்டிருக்கிறோம் என்று பொருளாகிறது. நம் உளத்திரிபை ஒரு பாண்டத்துடன் தொடர்புபடுத்தும்போது அப் பாண்டத்துள் நம் அறிவாற்றல் பிரதிபிம்பிப்பதை நாம் அறிவோம். இந்தப் பிரதிபிம்பத்தின் காரணமாகத்தான் நாம் அந்தப் பாண்டத்தை அறிகிறோம். இதைத்தான் காட்சியின் பலனாகக் (fruit : phala) கொள்ளுகிறோம்.

காட்சியின் பலனாக விளைவதை பிரமத்தின் அறிவாற்றல் என எவ்வாறு கூறமுடியும் ? நாம் காட்சி வழியாக ஒரு பொருளைப் பார்க்கு முன்னரே அப் பொருள் நிலைபெற்றிருக்கிறதே ! மேலும், காட்சி வழி அப் பொருளைக் கண்டபின்னரும் அப் பொருள் தொடர்ந்து நிலைபேறு உடையதாகத்தான் அமைகிறது. மேலும், வெளிப்பொருள்களைக் காணுவதால் ஏற்படும் விளைவைத் தூய்மையான அறிவாகவும் கொள்ளமுடியாது. இதனால் ஏற்படுவது அறிவின் பிரதிபிம்பமேதான் (cidābhāsa) ; பிரம அறிவன்று; இதன் விளைவாக பிரம அறிவே கிடைப்பதாகக் கூறுபவர்கள் சுரேஸ்வரரைச் சுட்டிக்காட்டுவர்.[1] ஆனால், சுரேஸ்வரர் கூற்று வேறானதாகும். வெளிப்பொருள்களைக் காணுவதால் ஏற்படும் விளைவு அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே. இந்தப் பிரதிபிம்ப அறிவாற்றலுக்கும் பிரம அறிவாற்றலுக்கும் ஒற்றுமை இருக்கிறது என்பதைத்தான் சுரேஸ்வரர் கூறுவர். இந்தப் பிரதிபிம்பத்தின் காரணமாகத்தான் பொருள்களை அறியமுடிகிறது. இந்தப் பிரதிபிம்பம் உண்மையாக விளங்கும் பிரமத்தின் வெறுந் தோற்றமே.

பிரமத்தின் அறிவாற்றல் காரணமாகத்தான் உளத்திரிபு, பிரதிபிம்பம் (ābhāsa), காட்சிக்குரிய பொருள் ஆகிய மூன்றும்

[1] பஞ்சதசி, (PD), viii. 11. 13.

வெளிப்படுகின்றன. ஆனால், ஆபாசம் (ābhāsa) அல்லது பிரதிபிம்பம், காணும் பொருளை மாத்திரம் விளக்குகிறது. வெளிப்பொருள் உண்மையாக விளங்கும் பிரமத்தின் அறிவாற்றலினாலும், பிரதி பிம்ப அறிவாற்றலாலும் நன்கு தெரியவருகிறது. முதலில் ஒரு பொருளை அறிகிறோம்; பின்னர், பொருளை அறிந்ததாக ஏற்படும் அறிவை அடைகிறோம். இந்த இரண்டாவது கூறிய அறிவை பிரதிபிம்ப உணர்வாகவே (anuvyavasāya-jñānag) கொள்வர் அளவை யியலார். ஆனால், இத்தகைய பிரதிபிம்ப உணர்வை பிரமத்தின் அறிவாற்றல் என்றே வேதாந்தம் கூறும். பிரதிபிம்பிக்கும் உளத் திரிபு என ஒன்று இருப்பதாக இடங்கொடுத்தால், அதற்கு முடிவே இல்லாமலாகிவிடும். காட்சியினால் நாம் ஒரு பொருளை அறியும் போது இருவகை நிலைகளை நாம் அறியலாம். முதலில் ஒரு பொருளைப் பார்க்கிறோம்; இரண்டாவது அந்தப் பொருளைப் பார்த்ததாக ஏற்படும் உணர்வு. சான்றாக, 'இது ஒரு பாண்டம்' என்று கண்டதை, 'ஆம், இதை நான் அறிவேன்' எனக் கூறுகிறோம். முதற் கூற்று பிரதிபிம்பத்தினால் (ābhāsa) ஏற்படுவது; ஆனால், இரண்டாவது கூற்று, பிரமம்தான் எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையாக விளங்கும் அறிவாற்றல் என்பதையும், இதன் காரணமாகத்தான் ஒரு பொருளைப்பற்றி அறியும் தன்மையைப் பெறமுடிகிறது என்பதையும் சுட்டிக்காட்டுகிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பிரதிபிம்பம் (ābhāsa) இல்லாதிருந்தால் எப்பொருளையும் காணமுடியாது; பிரம அறிவாற்றல் இல்லா திருந்தால் இத்தகைய பிரதிபிம்பத்துக்கே இடமில்லை. பிரமமும் பிரதிபிம்பமும், உருவமும் நிழலும்போல் தொடர்புடையனவாய் விளங்குகின்றன எனும் உண்மைகளை நாம் அறிவோம்.

அகப்புலனின் உளத்திரிபை வெளியிலுள்ள பொருள்களிடம் கொண்டுசெல்லும் வழிகளைத்தான் ஞானேந்திரியங்கள் (jñānendriyas) என்று கூறுகிறோம். இந்த ஞானேந்திரியங்களில்தான் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றல் இயங்குகிறது. அகப்புலனின் உளத் திரிபு ஞானேந்திரியங்கள் வழியாகப் பொருள்களை அடைந்து, அங்கு அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பங்களை உண்டுபண்ணுகிறது. இதனால் தான் பொருள்கள் விளக்கமுறுகின்றன.

இத்தகைய புலன்களை அல்லது இந்திரியங்களைப் (indriyas) பற்றி, வெவ்வேறு தத்துவ அமைப்புகள் வெவ்வேறு வகையாகக் கூறுவதை நாம் அறியலாம்.[1] இப் புலன்களெல்லாம் உருண்டை அல்லது வட்ட வடிவமானவைகள் (orbs) எனக் கூறுவர் சாகத பௌத்தர்கள். ஆனால், இக் கருத்து ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதன்று. பாம்பு முதலானவைகளுக்கு உருண்டையான புலன்களைக் காண

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 185.

முடியாது. சான்ருக, காதுகளைப்பற்றிக் குறிப்பிடலாம். பாம்புக்குக் காதுகளில்லாதபோதும் அது ஒலியை அறிகிறது. மேலும், உருண்டை அல்லது வட்ட வடிவான புலன்களை மரங்களிடம் நாம் காண்பதில்லை; என்ருலும், அவைகள் பொருள்களை அறியும் தன்மை வாய்ந்தனவாக விளங்குகின்றன.[1] மரங்களும் உணர முடியும் என்பதை வேதநூல்கள்மூலம் அறியலாம் ('ஆகையால், மரங்களும் பார்க்கின்றன'). இதனுல்தான் மரங்களுக்கு ஊறு செய்யக்கூடாது என்ற விலக்கு எழுந்தது போலும்! இதிலிருந்து சாகத பௌத்தர்களின் கருத்துத் தவருனது என்பது தெரியவரும்.

இத்தகைய உருண்டைகளின் அல்லது வட்டங்களின் திறங்களையே (capacities of the orbs) புலன்கள் எனக் கொள்வர் மீமாம்சகர்கள். நாம் உணரும் பொருள்களின் திறங்களையே புலன்களாகக் கொள்ளுவதுதான் பொருத்தமானது எனக்கொண்டு, தேவையற்ற கருத்துகளை கொள்ளவேண்டுவதில்லை எனக் கூறுவர் இவர். இக் கருத்துகளை அத்துவித வாதிகள் மறுத்துரைப்பர். நமது உயிருக்கு அல்லது, ஆன்மாவிற்கு அதற்குரிய திறன் அமைந்திருக்கிறது என்றும், இந்தத் திறத்தினுல்தான் அது தொடர்ந்து ஒன்றைப்பற்றி அறிய வழிவகுக்கிறது என்றும் கூறுவர் அத்துவிதவாதிகள். இதனுல் தேவையற்ற எதையும் உண்மையெனக் கொள்வதற்கு இடமில்லை என்பது அவர்தம் கூற்று. எங்கும் விளங்கும் ஆன்மா, அறியும் பொருளாக மாறுவது பொருத்தமற்றது என மறுத்துரைப்பர் மீமாம்சகர். ஆனுல், நமது உடம்பில் ஆன்மா அறிவாக மாறுகிறது என்பதை அவர்களே ஒப்புக்கொள்ளும்போது, இந்த மறுத்தலுக்கு எத்தகைய பொருளுமில்லையென்றே கூறவேண்டும். முடிவாக இப்படிக் கூறலாம்: நமது உயிர் உடம்பில் பல புலன்களை அணுகும்போது அறிவாக மலருகிறது எனக் கொள்வது பொருத்தமானது என உணரலாம். இதனுல் உருண்டைகளின் அல்லது வட்டங்களின் திறங்களைப் புலன்களாகக் கொள்வதைத் தவிர்க்கலாம். மேலும், புலன் உருண்டைகளும் அறிவும் ஒரே சமயத்தில் விளங்குவதையும், அல்லது விளங்காது மறைவதையும் இதனுல் நன்கு விளக்க முடியும். கடைசியாக, உருண்டைகளின் அல்லது வட்டங்களின் திறங்களையே புலன்கள் எனக் கூறும் மீமாம்சகரின் கூற்றையும் தவறெனை முறியடிக்கலாம்.

இத்தகைய உருண்டைகளைத் தவிர்த்த பொருள்களையே புலன்கள் எனக் கூறுவதுமுண்டு. இத்தகைய புலன்களுக்கு 'க்ாக்சஸ்' (cakṣus) அல்லது கண்போன்ற உறுப்புகளைக் கூறுவர். இத்தகைய குறிப்பிட்ட வட்டங்களைச் (orbs) சாரும் நிலையைக் கொண்டேதான்

[1] மரங்களுக்கும் உலோகங்களுக்கும் உயிருண்டு என்பதை சர் J. C. போஸ் அவர்களின் ஆராய்ச்சியின்மூலம் நாமறிவோம்.

இவ்வாறு அழைக்கலாயினர். கூறப்போனால், இந்தக் கருத்தும் தவறான ஒன்றேயாகும். இப்படிக் கூறுவதற்கும் எத்தகைய சான்றும் கிடையாது. மேலும், நிறம் போன்றவைகளை உணரச் சில கருவிகளே காரணமாகின்றன என்றும் கூறமுடியாது. இப்படி உணருவதை விறகு வெட்டுவதுபோன்று ஒருவனுடைய செயல்கள் எனவும் கூறமுடியாது. மேலும், ஒருவனுடைய செயல்களுக்குக் கருவிகளே காரணமாகின்றன என்று முடிவாகக் கூறமுடியாது. ஒருவனுடைய கருவியை இயக்கும் செயல்களைக் கருதும்போது, அவனுக்கு இதற்கென்றே வேறு கருவியின் தேவையில்லாமலாகிறது. இன்றேல், இந்த வேறு கருவியின் தேவை வரம்பற்ற வகையில் அழைவதைக் கொள்ளவேண்டி வருகிறது; அல்லது, வேத நூல்கள் புலன்களைப்பற்றிக் கூறுவதிலிருந்து அவைகளை நாம் அறிந்துகொள்ளலாம் என்றும் கூறுதல் கூடாது. 'இதிலிருந்துதான் பிராணனும் மனமும் மற்றைப் புலன்களும் பிறந்தன' என்பது முண்டக உபநிடதம்.[1] ஆனால், இந்தவேதநூற் கருத்தை நாம் அறிவதற்கு முன்னரே புலன்களை இயற்கையாகவே அறிந்து விடுகிறோம். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: மனத்தை ஒரு சாட்சி மூலமாக அறிவதுபோலப் புலன்களையும் அறியலாமே. ஆனால், இப்படிக் கூறமுடியாது. காரணம் இதுதான்: தனித்த நிலையில் சாட்சிமூலமாக இவைகளை அறிய முடியாது. எனவே, புலன்களைப் பற்றிய மூன்றாவது கருத்தும் தவறாகவே அமைகிறது.

புலன்களைப்பற்றிய மூவகைக் கருத்துகளையும் கண்டோம். இம் மூவகைக் கருத்துகளும் தவறானவை என்பதையும் உணர்ந்தோம். இதனால் புலன்களே இல்லையெனக் கூறல் முடியாது. சாதாரண மக்கள் புலன்கள் எனக் கூறுவது இந்த வட்டங்களையே; அவைகள் உண்மையில் புலன்களின் இருப்பிடங்களல்ல. இவ் வட்டங்களைத் தவிர்த்த புலன்களை நாம் இறைவனால் தரப்பட்ட கூற்றின் மூலமாகவேதான் அறியமுடியும். அவைகளை நம்மால் காணமுடியாது. ஆனால், அவைகளை உணரமுடியும். காட்சிக்குக் கருவியாக அமைவதையே இந்திரியம் (indriya) என்கிறோம்.

இவ் விந்திரியங்களுக்குக் காரணமாவது எது என்று இங்கு வினவலாம்.[2] நம் புலன்கள் எல்லாம் அகங்காரத்தின் (ahaṅkāra) விளைவெனக் கூறுவர் சாங்கியர். இந்த அகங்காரம் தனித்ததா அல்லது மூலப்பிரகிருதியா என்றறிதல் வேண்டும். மேலும், இத்தகைய அகங்காரந்தான் புலன்களுக்குக் காரணமாக அமைகிறது எனக் கூறுவதற்கு எத்தகைய சான்றுமில்லை. புராணங்களைப் பார்க்கும்போது, படைப்புக்கு முன்னரே விளங்கும் மூலப்பிரகிருதி

[1] முண்டக உபநிடதம் II, i, 3.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 186.

யைத்தான் அகங்காரம் எனக் கொண்டு, அதுதான் நம் புலன்களுக்குக் காரணமாக விளங்குகிறது எனக் கூறும். புராணக் கருத்துகள் உபநிடதக் கருத்துகளுக்கு முரணுக விளங்கும் காரணத்தால், இந்தக் கருத்தை நாம் கொள்வதற்கில்லை. 'உணவாக விளங்கும் உலகத்தின் விளைவாக உளம் பிறக்கிறது; தண்ணீரின் விளைவாக இன்றியமையாத பிராணன் பிறக்கிறது; தீயின் விளைவாகச் சொல் பிறக்கிறது' என்பது சாந்தோக்கியம்.[1] இதிலிருந்து நமது புலன்களெல்லாம் மூலப்பொருள்களின் (அல்லது பூதங்களின் விளைவெனத் தெரிகிறது. எனவே, புராணக் கூற்றை ஒவ்வும் முறையில்தான் பொருள் கொள்ளவேண்டும். அதாவது, நம் புலன்கள் எல்லாம் அகங்காரத்தைச் சார்ந்தே நிற்கின்றன; அதன் விளைவெனச் சொல்லுதல் கூடாது என்பது இதிலிருந்து புலனுகும்.

அளவையியல் வல்லுநர்கள் (Tārkikas) நமது புலன்கள் மூலப் பொருள்களின்பாற்பட்டனவென்று அருவமான ஆராய்ச்சியின் விளைவாகக் கூறுவர். ஆனுல், இப்படிக் கூறுவதற்குச் சான்று ஏதுங் கிடையாது என்றுதான் கூறவேண்டும். இதனுல் இத்தகைய கருத்தும் தவருனதேயாகும். பகுப்புடையனவாக விளங்குவதால் நமது புலன்களை மூலப்பொருகள் எனக் கூற முடியாது; மேலும், அவைகள் சாதாரண வடிவைப் பெற்றிருப்பதால்தான் பகுப்புடையனவாக விளங்குகின்றன. இங்குப் புலன்கள் அணுவளவாக அமைந்திருந்தாலும், அவைகளுள் மறைவு (sublation) ஏற்பட வழியில்லாத காரணத்தால் புலன்கள் மூலப்பொருள்கள் என்பதை எவ்வகையிலும் நிறுவ (hetv-asiddhi) வழியில்லாமலாகிறது. மேலும், புலன்கள் அணுவளவாக யிருப்பதாகக் கூறினுல், அதனுல் வெளிப் படுத்தப்படும் பொருளும் அணுவளவாகவே அமைகிறது எனக் கூறல் வேண்டும். ஆனுல், இத்தகைய கருத்தை அளவையியல் வல்லுநர்களால் பொருத்தமான ஒன்று எனக் கூற முடியாது. மேலும், அணுவளவாக விளங்கும் மனம் ஆன்மாபோன்ற பொருள்களை அறியமுடியும் எனக் கூறும் அளவையியல் வல்லுநர்களுக்கு மேற்குறிப்பிட்ட கருத்தை எங்ஙனம் நிலைபெறச் செய்ய முடியும்? புலன்கள் மூலப்பொருள்களைச் சார்ந்தவை எனக் கூறுவதற்கு அவர்கள் கூறும் விளக்கம் கீழ்வருமாறு: ஒளி, ஓசை, நாற்றம், சுவை, ஊறு (touch) ஆகிய இந்த ஐந்தில் காட்சிக்குரிய புலன், நிறத்தை மாத்திரம் வெளிப்படுத்துகிறது. கண்பார்வையில் நிறம் தெரிகிறது எனக் கூறினுல், நிறத்தைப் பண்பாகவுடைய ஒரு பொருளைத்தான் அது தன் பருமை காரணமாகக் கொண்டிருக்க வேண்டும். நெருப்பை எடுத்துக்கொள்வோம். நெருப்புக்கு உள்ள நிறமெனும் பண்பை வேறுபடுத்தும் பண்பெனக் கொள்ளலாம். இதிலிருந்து கட்புலன்

[1] சாந்தோக்கியம், VI, V, 4.

எனப்படுவது தீ எனப்படும் மூலப்பொருளின் மாறுபட்ட நிலையென்றே கொள்ளவேண்டும். இதேபோன்று எல்லாப் புலன்களும் மூலப்பொருளைச் சார்ந்தனவே என்று வாதிடலாம். ஆனால், இந்த வாதத்திலும் தவறிருக்கிறது. உதாரணமாக, கேட்கும் புலனைக் கருதும்போது, அது ஒலியை வெளிப்படுத்துவதாக இருந்தாலும் ஒலியைப் பண்பாக உடைய வானவெளியின் (ether) விளைவாக அது பிறந்தது எனக் கூறமுடியாது. இதனால் இந்த வாதமே முற்றுப்பெறாத ஒன்றாகவே (anaikāntikatva) திகழ்கிறது. ஆனால், அளவையியலார் வானவெளிதான் கேட்பதற்குக் காரணமாகிறது எனக் கூறிக் காதுக்குழியால் வரையறை செய்யப்பட்ட இடத்தைச் சான்றாகக் காட்டுவர். மேற்கூறிய வகையில் கேட்கும் புலன்களின் மூலப்பொருளின் இயல்பை அறியமுடியாவிட்டாலும், பார்க்கும் புலன்போன்றவைகள் மூலப்பொருளாலானவை என்று முக்கூற்று வாதத்தால் மிகத் தெளிவாக நிறுவலாம். கூறப்போனால், இங்கெல்லாம் தேவையற்ற நீண்ட வாதங்களை (atiprasaṅga) வேண்டுமென்றே கொள்ளுவதை நம்மால் தவிர்க்க இயலாத நிலை ஏற்படுகிறது. கண்பார்வையால் நிறத்தைப் பார்க்கிறோம். இதனால் நிறமெனும் குணத்தைக்கொண்ட ஒரு பொருளால்தான் (தனிமத்தால்தான்) இந்தப் புலன் படைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் எனக் கூறும்போது, நிறம், மணம், சுவை, ஸ்பரிசம் ஆகிய நான்கு பண்புகளைக்கொண்ட நம் மனம் நான்கு பூதங்களின் விளைவெனக் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. நம் மனத்தால் வேறு மூலப்பொருள்களையும் (உதாரணமாக, நம் உயிரை) உணர முடியும் என்பதால், அது மூலப்பொருள் ஒன்றின் விளைவு என்று கூறலாகாது. அப்படியென்றால், கண்போன்ற நமது புலன்களால் எண், வடிவம் முதலியவைகளை உணர முடிகிறது என்ற காரணத்தால் அவைகள் மூலப்பொருளின் விளைவல்ல என இலகுவாகக் கூற முடியும். தன்னகத்தே கொண்ட சிறந்த பண்பால்தான் தான் வேறொன்றைப் படைக்க முடியும் என்பதை விதியாகக் கொண்டு பார்த்தால், நமது புலன்கள்த்தனையும் மூலப்பொருளின் விளைவென்றும், நமது மனம் ஆன்மாவின் விளைவென்றும் கொள்ள வேண்டிவருகிறது. இதை ஒப்புக்கொள்ள முடியாது. இதிலிருந்து நமது புலன்களின் பூத இயல்பை இத்தகைய ஆராய்ச்சி மூலம் நிறுவமுடியாதெனத் தெரிகிறது. எனவே, இறைநூல்கள் கூறுவதிலிருந்துதான் அவைகள் பூதங்களின் இயல்பு படைத்தவை என்று அறிகிறோம்.

ஆகாயம், வாயு, தீ, நீர், பூமி ஆகியவைகளின் விளைவாகவே தான் ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம் முதலியவை பிறக்கின்றன; இவைகள் முறையே காதுக்குழிகள், மேல்தோல், கண்குழிகள், நா, மூக்கு ஆகிய இடங்களில் அமைந்திருக்கின்றன. இத்தகைய

புலன்கள் நுண்ணியனவாய் விளங்குவதால் அவைகளை இலகுவில் அறிய முடியாது. அவைகள் தரும் விளைவுகளிலிருந்துதான் அவைகளைப்பற்றி அறியமுடியும். இறைநூல்கள் கூறுவதிலிருந்தும் இத்தகைய புலன்களைப்பற்றி அறியலாம். இத்தகைய புலன்கள் பெரும்பாலும் வெளிப்பொருள்களிலேதாம் தோய்கின்றன. ஆனால், சில வேளைகளில் அவைகள் உள்முகமாகச் சென்று நம் உடலுள்ளே இருக்கும் பொருள்களையும் அறிய முற்படுகின்றன. சான்றாக, வெளிக் காதுகளை மூடினாலும் நம் உடலினுள்ளிருந்து எழும் ஒலியை நம்மால் கேட்க முடியும்.[1]

நமது புலன்கள் எங்குமாய் விளங்குகின்றன என்பது யோகிகள் கூற்றாகும்.[2] இக் கூற்றுக்குச் சான்றில்லை எனலாம். வானவெளியை ஒப்புமையாகக்கொண்டு, நமது உயிர், மனம், புலன்கள், ஆகிய யாவும் இந்த உலகம் எங்கும் செயற்படுவதால், அவைகளும் எங்கும் நிறைந்தவை எனக் கொள்ளல் வேண்டும் எனக் கூறுவர் இவர். ஆனால், இந்த ஊகத்தை நாம் பொருத்தமானது என்று கொள்ளல் முடியாது. நம் உயிர், உள்ளம், புலன்கள் எல்லாம் இவ்வுலகெங்கும் செயற்படுகின்றன என்பது நிலைநிறுத்தப்படவில்லை. உடல் இருக்குமிடமெல்லாம் அவைகள் இயக்கமுறுவதால், அவைகளை எங்கும் விளங்குவதாகக் கொள்ளமுடியாது. நமது உடலை எங்கும் விளங்கும் ஒன்றாக எவ்வாறு கொள்ளுவது? எனவே, நம் உடலை இயக்கும் புலன்களையும் எங்கும் விளங்குவனவாகக் கொள்ளமுடியாது. இப்படியும் கூறுவதுண்டு. ஒரு பாண்டத்தின் காரணத்தால் எங்கும் விளங்கும் வானவெளி கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது; அதேபோன்று எங்கும் விளங்கும் நம் புலன்கள் முதலியனவும் நமது உடல் காரணமாகக் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்றன. ஆனால், இந்தக் கூற்றும் தவறான ஒன்றேயாகும். ஒரு பொருளின் இயக்கம் வேறொரு பொருள் காரணமாகக் கட்டுப்படுத்தப்படும்போது, அதன் எங்கும் விளங்கும் தன்மைக்குத் (omnipresence) தடை ஏற்படுவதாகக் கொண்டாலும், பிராணன் முதலியவற்றால் கட்டுப்படுத்தப்படும் அப் பொருளின் சில பகுதிகளிலாவது 'எங்கும் விளங்கும் தன்மை'யைக் காணமுடியும் எனக் கூறுவர். ஆனால், இது உண்மையன்று. மேலும், நம் புலன்கள் எங்கும் விளங்குவனவாகக் கொண்டால், நாம் ஒன்றை அறியும்போது அதே வேளையில் எல்லாப் பொருள்களையும் அறிய இடமிருக்கிறது. இதுவும் உண்மையற்றதேயாகும். ஆகவே, புலன்கள் எங்கும் விளங்குவன எனக் கூறமுடியாது.

புலன்கள்மூலம் பொருள்கள் வெளிப்படும் வகைதான் என்ன?[3] நம் புலன்கள் வெளிப்பொருள்களை அடையாமலே அவைகளை வெளிப்

[1] ப. தா. (PD), ii, 6, 7, 8.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 187.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 187.

படுத்துகின்றன எனக் கூறுவர் சாகத பௌத்தர்கள். இப்படிக் கூறும் போது, பார்க்கும் புலனும் கேட்கும் புலனும் மாத்திரமே பொருள்களை அடையாமல் இயக்கமுறுகின்றனவா? அல்லது பொருள்களை அடையாத ஏனைய புலன்களும் இயக்கமுறுகின்றன எனக் கொள்ளலாமா? மற்றைப் புலன்களைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அவைகள் பொருள்களை அடையாமல் அவைகளை வெளிப்படுத்த முடியாது என்பதை அறிகிறோம். தொலைவிலுள்ள பொருளைத் தொட்டறியவோ, அதன் மணத்தை நுகரவோ எங்ஙனம் முடியும்? ஏன்? காண்பதையும் கேட்பதையும் கருத்திற் கொள்ளும்போது, பொருள்களை அடையாத வகையில் அவைகளால் எங்ஙனம் இயங்க முடியும்? நம் புலன்கள் இயக்கமுறுகின்றன என்றால், பொருள்களை அடைந்திருக்கின்றன என்றுதான் பொருள். பொருள்களை அடைவதாலே கட்புலன் நன்கு இயங்குகிறது என்று கூறினால், வெகு தொலைவிலிருக்கும் நட்சத்திரமான வடமீன் (pole-star) போன்றவைகளை நாம் உடனடியாக அறிய முடியாதே எனக் கூறுவர். ஆனால், இது உண்மையன்று. நம் கண்ணின் பார்வை ஒளி வேகத்தில் அமைந்திருப்பதால், வெகு தொலைவுகளையும் அதனால் கடந்து செல்லமுடியும் என்று கூறுவது பொருத்தமானதேயாகும். ஆனால், செவிப்புலன் ஒரு பொருளை அடைவதை இயல்பாகவே கொண்டிருக்கிறது எனக் கூறும் அளவையியலாரின் கூற்றுப் பொருத்தமற்றதாகும். நமது செவிப்புலனில் ஒலி எவ்வாறு அடங்கியிருக்க முடியும்? வெளிப்பொருள்களிலிருந்து தோன்றும் ஒலி நம் புலன்வழி அறிவதையே உணருகிறோம். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? அனுபவத்தைக் கருத்திற் கொள்ளும் போது, நமது செவிப்புலன் வெளிச்சென்று ஒலியைக் கிரகிக்கின்றது என்பதுதான் உண்மை எனக் கொள்ளவேண்டும். இதிலிருந்து நமது புலன்கள் மூலப்பொருள்களால் ஆனவையென்றும், அவைகள் வரையறைக்குட்பட்டன என்றும், அவைகள் வெளிப் பொருள்களை அடைவதால் நன்கு இயக்கமுறுகின்றன என்பதும் பெறப்படும்.

நமது மனம் (உள்ளம்) புலன்கள் வழியே சென்று பொருளை அடைகின்றது என்று சொல்லப்படுகின்றது. உலோகாயதத்தைச் சார்ந்த ஒரு பகுதியினர் மனத்தையும் உயிரையும் ஒன்றென்பர்.[1] அளவையியலார் நமது மனத்தை அளவில் அணுவாகவும், பகுப்பற்ற ஒன்றாகவும், அழிவற்ற ஒன்றாகவும் கூறுவர். மனத்துக்கு அழிவில்லை என்பதை ஒப்புக்கொள்ள முடியாது. மண்பாண்டம் போன்று உள்ளமும் அழியும் தன்மையுடையதாகும். மேலும், நம் மனம் பகுப்பற்ற ஒன்று என்று கொள்வதால், அது அழிவற்ற தன்மையை அடைந்துவிடாது. கூறப்போனால், மனம் பகுப்பற்ற

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 188.

ஒன்று என நிறுவப்படாமலே எங்ஙனம் அதன் பண்பைக் கூற முடியும்? உண்மையில் மனம் பகுப்புள்ள ஒன்றாகும். அது, கட்புலன்போன்ற கருவியாக விளங்குவதனின்றும் இதை நன்கு உணரலாம். மேலும், நம் மனம் உணவால் (food) அல்லது இந்த உலகால் படைக்கப்பட்ட ஒன்று; உணவால் படைக்கப்பட்ட எதுவும் பகுப்பற்ற ஒன்றாகத் திகழ முடியாது. இது வேத நூல்களின் கூற்றாகும். இங்கு ஒரு வினா எழலாம். பகுப்புள்ள நம் மனத்திற்குப் பருப்பொருள்களால் தடை ஏதும் காணப்படவில்லையே எனக் கேட்கலாம். இதற்கும் அத்துவிதவாதிகள் பதிலிறுப்பர். நம் மனம், உயிர் இருப்பதுவரை உடலைவிட்டு வெளிச்செல்லுவதில்லை; எனவே தான் அதற்குத் தடையில்லையென்று கூறப்படுகிறது. ஏன்? இறக்கும்போதுங்கூட, கண்போன்ற புலன்கள் பகுப்புடன் இருந்த போதிலும், அவைகளுக்குத் தடையேதுமில்லையெனக் கூறலாம். இதனால் மனம் பகுப்பற்ற ஒன்றெனக் கூறல் வேண்டா. அதை அணுவின் அளவாகவும் கொள்ளல் வேண்டா. அதற்கும் பகுப்புகள் உள்ளன. இணைத்தலும் (saṃyoga) பிரித்தலும் (vibhāga) அதற்குரியனவாகும். எங்கும் விளங்குவதாக நம் மனத்தைக் கொள்ளும்போது, எல்லாப் புலன்களுடனுள்ள இணைப்பின் காரணமாக ஒரே வேளையில் எல்லாவற்றையும் அறிவதாக அதைக் கொள்ள வேண்டும். மேலும், அதன் வடிவத்தை அணுவளவாகக் கொள்ள வேண்டிய தேவையுமில்லை. ஒவ்வோர் உயிருக்குத் தக்க வகையில் அதைக் கொள்ளுவதே நலம் பயப்பதாகும். ஒரு யானை எறும்பாகப் பிறக்கிறது எனும்போது, யானையின் உள்ளம் சிறிதாக மாறி எறும்புக்கேற்ற வண்ணம் சிறிதாக அமைகிறது எனக் கூறுவதுதான் பொருத்தமானதாக அமையும்.

நாம் ஒன்றை அறியும்போது, பலவித நிலைகள் தொடர்ந்து, ஒன்றை அடுத்து ஒன்றாக, ஒன்றுக்கொன்று காரணமாகத் தோன்றுகின்றன. இந்தத் தொடர்ந்த அறிவு நிலைகளையே மனம் என (manas) சாக்கிய பௌத்தர்கள் (Sākyas) கூறுவர். இந்தக் கூற்றையும் உண்மையெனக் கொள்ளமுடியாது. ஓர் அறிவுநிலையினின்று அடுத்த ஒன்று வெளிவர வேண்டுமென்றால், அவ்விரண்டையும் இணைக்கும் ஒன்று தேவையாகிறது. இவ்விரண்டையும் வெளிப்படுத்தும் பொருள் இல்லாத வழி, ஒன்றிலிருந்து வேறொன்றை நாம் கொள்ளுதல் கூடாத ஒன்றாகும். வாய்மை (verbal knowledge) அறிவைப்பற்றிக் கூறும் சாக்கியர், இத்தகைய வெளிப்படுத்தும் பொருள் இல்லாமலே ஒரு சொல்லிலிருந்து அதன் பொருளை உணர முடியுமெனக் கூறுவர். மேலும், வாய்மையை ஊக அறிவின் (inference) பாற்படுத்துவர் சாக்கியர். இதிலிருந்து ஊக அறிவின் பொருள் வெளிப்பட வேண்டுமென்றால், வெளிப்படுத்தும் திறன் இன்றியமையாத தேவையாகிவிடுகிறது. இப்படியும் கூறுவர்:

முன்னுல் வரும் அறிவுநிலை தன் வடிவத்தைப் பின்னுல் வரும் நிலைக்கு அளிக்கிறது என்று கூறுவர். இங்கு வடிவம் என்பதற்கும், வடிவமுள்ள ஒரு பொருள் என்பதற்கும் வேறுபாடு கிடையாது; மேலும், ஒரு பொருளில் இயல்பாக அமையும் வடிவம் எதையும் சார்ந்து நிற்பதில்லை. இந்தக் காரணங்களைக்கொண்டு, சாக்கியர் களின் கூற்றுத் தவருனது என்று கூறலாம். இதிலிருந்து உள்ளம் அல்லது மனம் (manas) என்பது பகுப்புகளால் அமைந்த வேருெரு பொருள் என்றே நாம் கூறவேண்டும்.

நம் மனம் ஓர் இந்திரியமா அல்லவா என்பது விவாதத்துக் குரியதொன்ருகும். மனத்தையும் ஒரு புலன் என வாச்சஸ்பதி மிஸ்ரா (Vācaspati Miśra) கூறுவர். வேத நூல்கள் (Śruti) மனத்தை ஓர் இந்திரியமெனக் கொள்ளவில்லை; ஆனுல், மரபு வழக்கோ (Smṛti) அதை ஓர் இந்திரியமெனக் கொள்கிறது. இத் தகைய கருத்துகளை 'வேதாந்த சூத்திர'த்தில் கூறும் சங்கரர், உலக மரபினையே தாம் ஒப்புக்கொள்வதாக வாச்சஸ்பதி கூறுவர். அகக்காட்சியின்போதெல்லாம் புறப்புலன்களின் இயக்கம் கிடை யாது. அப்போது நம் மனந்தான் இயக்க முறுகிறது. புலன்களின் மூலமாகத்தான் காட்சியைப் பெறமுடியும். அகக்காட்சியின்போது (internal perception) புறப்புலன்கள் இயங்குவதில்லை. அப்போது மனந்தான் இயங்குகிறது. இதனுல்தான் மனத்தைப் புலனுகக் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. மனத்தை இந்திரியமாகக் கொள்ளவில்லையென்ருல், மகிழ்ச்சிபோன்ற உணர்வுகளைக் காட்சி மூலமாக அடைதல் முடியாததாகிவிடும்; அல்லது காட்சிக்குக் கருவியாக (karaṇa) இந்திரியம் அமைந்திருக்கவில்லை என்று கூற வேண்டும்.

இனி, விவரணக் கருத்தைப் பார்ப்போம். விவரணக் கருத்தின் படி, மனம் ஓர் இந்திரியமாகாது. மகிழ்வு போன்றவைகளை அகக் காட்சியின்பால் கொண்டாலும், எல்லா வகைக் காட்சிகளும் புலன் களின் இயக்கத்தால் ஏற்படுவதாகக் கொள்வதை விவரணக்காரர் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். மேலும், நமது புலன்கள் காட்சிக்குக் கருவியாக அமைகின்றன என்று கூறும்போது, அவைகள் புறக் காட்சிகளையே குறிப்பிடுகின்றன. மனத்தைப் பிரமாணத்துக்கு உதவியாகவே கொள்ளவேண்டும். கூறப்போனுல், நேர்மையான அறிவின் இருப்பிடமாகவே அது திகழ்கிறது; அதன் கருவியாக அன்று.[1] சாட்சி அறிவாற்றலால் மகிழ்சி முதலியவற்றை நாம் அறிவதால் வேறு கருவிகள் தேவையில்லையே. 'நான் என் மனத் தின் உதவியால் இதைக் காண்கிறேன்' என்று நாம் சாதாரணமாகக்

[1] பார்க்க, பேதிக்காரம் (Bheda-dhikkāra or A Critique of Difference,) பக்கம் 3.

கூறுவது காட்சிக்குக் கருவியாக மனம் விளங்குகிறது என்பதற்குச் சான்றாகாது. காட்சிக்கு மனம் பருமை காரணமாக விளங்குகிறது; மேலும், நாம் காண்பவற்றை ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிக் கூறுவதால், அது பயனை அடிப்படையாயுள்ள காரணமாகவும் விளங்குகிறது. 'ஆசை, தீர்மானம் முதலியன எல்லாம் மனமேதான்' என்ற சுருதி வாக்கு, காட்சியின் பருமைக் காரணம் மனமே எனக் கூறுகிறது.[1] மேலும், 'நம் மனம் இதை அறியும்' என்று கூறும்போது, மனத்தை நாம் காட்சிக்குக் கருவியாகப் பயன்படுத்தவில்லை; அந்த மனமே காட்சியை அறிவதாகக் கூறுகிறோம். மனம் புலனன்று என்பதை உபநிடதம் இவ்வாறு கூறும்: 'புலன்களினும் சிறப்பானது உலகப் பொருள்களாகும்; இந்த உலகப் பொருள்களினும் சிறந்தது மனமாகும்.'[2]

இதுவரை கூறியதிலிருந்து, மனத்தைப் புலனாகக்கொள்ளாதவிடத்து அக்காட்சியைக் காட்சியென்றே கூறமுடியாது என்ற கருத்தும் குறையுள்ளது என்பது நன்கு விளங்கும். இங்குக் காட்சி என்பது எவ்வாறு வரையறை செய்யப்படுகிறது என்பதை அறிய வேண்டும். புலன்களுக்கும் பொருள்களுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பால் கிட்டும் அறிவே காட்சி[3] என்பது தவறான ஒன்று என்பதை உணரவேண்டும். காட்சியின் சிறப்பு அடங்கியிருப்பது, புலன்களின் தொடர்பில் அன்று; அது உடனடியாகக் கிடைக்கும் நிலையையே (aparokṣatva) தன் சிறப்பாகக் கொள்கிறது.[4] பிரமாணத்தால் எழும் அறிவாற்றலும் பொருள்களால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றலும் வேறுபடாத நிலையில்தான் இந்த 'உடனடியாகக் கிடைக்கும் தன்மை' எழ இடமுண்டு. இதனால் மகிழ்வு போன்றவைகள் புலன்களால் அறியப்படாதபோதிலும், உடனடியாகக் கிடைக்கின்றன என்ற காரணத்தால் அதைக் காட்சி என்றே கூற வேண்டும்.

ப்ரரதிதீர்த்தர் தாம் எழுதிய 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்'தில் விவரணக் கருத்துகளுக்கு மிகச் சிறந்த முறையில் விளக்கந் தருகிறார். ஆனால், தாம் எழுதிய 'பஞ்சதசி'யில் அவர் அக் கருத்துகளையெல்லாம் பின்பற்றவில்லை. கூறப்போனால், அவர் பாமதிக் கருத்துடன் (Bhāmatī) ஒரு வகையில் விட்டுக்கொடுத்துத் தொடர்பு

[1] பிரகதா, I, iii, 28.
[2] கதா, III, 10.
[3] indriyā-'rtha-sannikarṣa-janyam-jñānam pratyakṣam (தர்க்க சங்கிரகம் பக்கம் 29)
[4] தற்கால நையாயிகர் பழைய வரையறைகளில் குறைகளைக் காண்பர். நேரடியான அல்லது உடனடியான அறிவே காட்சி என்பர் காங்கேசர். தெளிவான நேரடி அனுபவமே காட்சி என்பர் பாசர்வக்ஞர் (Bhāsarvajña) Samyag-aparokṣā-nubhava-sādhanam-pratyakṣam. நியாய சாரம், பக்கம் 7.

கொண்டு, புதுமையான, ஆனால், எல்லாம் செறிந்த அத்துவிதக் கருத்தை உருவாக்க முற்படுகிறார் என்று கூறவேண்டும். இந்தக் கருத்தைப் பின்னர்க் காணலாம். மனத்தை அகநிலையைச் சார்ந்த இந்திரியமாகவே அவர் 'பஞ்சதசி'யில் கொள்கிறார்.[1] மனத்தை ஓர் இந்திரியமாகக் கொள்வதால், மன ஒருமைப்பாட்டுக்கு அது ஒரு வகையில் உதவியாக அமைந்து, பிரமத்தை அறிய வழிவகுக்கிறது என்பதையும், பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவு பெறக் கருவியாக அமைகிறது என்பதையும் இங்குக் குறிப்பிடலாம்.

மனத்தின் தொழில்தான் என்ன? புலன்கள் வழி பொருள்களை அடைந்து, அப் பொருள்களை வெளிப்படுத்துவதே அதன் தொழில் என்னலாம். அறிவாற்றலைப் பிரதிபிம்பிக்கச் செய்யும் திறன் அதனிடம் அமைந்திருப்பது காரணமாக மனம் அதன் தொழிலைச் செய்ய முடிகிறது எனக் கூறலாம். மனம் பிரகிருதியின் விளைவாகவே தான் இந்திரிய தத்துவத்தில் கூறப்படுகிறது. எனவே, பருமைக் குணமுடைய இந்த மனம் திரிபு பெறுகிறது எனக் கூறுவதில் எவ்வகையிலும் புதுமையில்லை என்றே கூறவேண்டும். அதைக் குறிப்பிடும்போதெல்லாம் பருமைக் குணம் படைத்த ஒன்றாகவேதான் கொள்ளுகிறோம். ஆனால், மேலைநாட்டுத் தத்துவத்தில் மனத்தையே நம் உயிர் எனக் கொள்வதால்தான் மனத்திற்கும், பருமையாக விளங்கும் பொருள்களுக்கும் முரண்பாடு ஏற்படுகிறது. உடலுக்கும் மனத்திற்கும் முரணான பண்புகள் இருப்பதாகக் கூறுவதன் காரணமாகத்தான் தற்கால உளவியலில் தோன்றும் உடல்-உள்ளச் சிக்கல் (mind-body problem) தீராத ஒன்றாகத் தோன்றுகிறது. மனம் சடத்தின் விளைவே என்ற வேதாந்தக் கருத்தைப் பொறுத்தமட்டில், சடக்கொள்கையினரின் அடிப்படைத் தத்துவமும், நடத்தைக் கொள்கையினரின் (Behaviorists) உளவியலும் ஒன்றுபடுவதைக் காணலாம். வேதாந்தம் ஆன்மாவையே உடலுக்கும் உளத்துக்கும் அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. ஆனால், இந்தக் கருத்தில் மற்றைக் கொள்கையை உடையவர்கள் முரண்படுகின்றனர். அவர்கள் ஆன்மாவை ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. அறிவாற்றலாக விளங்கும் ஆன்மா இல்லாதவிடத்து, எதையும் அறியமுடியாது. இந்த மனம் இயக்கமற்றது; உணவாக விளங்கும் இந்த உலகின் விளைவே அது. தானாகவே பொருள்களை விளங்கவைக்கும் ஆற்றல் அதற்குச் சிறிதும் கிடையாது.

பொருள்களை அடைய மனம் வெளியே செல்லுகிறது என்னும் வேதாந்தக் கருத்து, மேலைநாட்டு உளப்பிரிவுக் கருத்தை விடவும் (impressionistic view) காட்சி நிலையை நன்கு விளக்குகிறது என்று

[1] ப. தா. (PD), ii, 12. இராமகிருஷ்ண பண்டிதரின் விரிவுரையைப் பார்க்க: ntasya antarindriyatvam sanimittakam āha; பக்கம் 42.

கூறலாம்.[1] மனத்தைப் பொறுமையான ஒன்றாகக் கருதி, வெளியுலகத்திலுள்ள பொருள்கள் காரணமாக எழும் எண்ணங்கள் அதன் மேல் பதிகின்றன என்றுமட்டும் கூறுவது அவ்வளவு பொருத்தமுடையது என்று கூறமுடியாது. காட்சியின்போது நம் மனம் விழிப்பற்ற நிலையிலிருக்கிறது என்று கூறுதல் கூடாது. பொருள்களைப் பார்க்கும்போது, நம் மனம் மிகவும் விழிப்பாக இயங்குகிறது என்பதைத் தற்கால உளவியலார் வலியுறுத்துகின்றனர். முன்னர் பொது அறிவின்படி (common-sense) காட்சியை எளிதான செய்கையென்றும், விழிப்பற்ற நிலையில் அது நிகழ்கிறது என்றும், வெளியுலகத்தினின்று கிடைப்பதைப் பெறும் ஒருவகை நிலையென்றும் பொருள் கூறப்பட்டது. ஆனால், இந்தப் பொது அறிவுக் கருத்தைத் தற்கால உளவியலார் பொருந்தாத ஒன்றெனத் தவிர்த்து விட்டனர். அவர்தம் கூற்றுப்படி, 'காட்சி எளிதான ஒரு செயலன்று; புலன்களின் இயக்கமும் அதனால் மூளையில் ஏற்படும் மறு இயக்கமும் இணைவதால் ஏற்படும் இணைந்த செய்கையாகவே காட்சி கருதப்படுகிறது.'[2] 'காட்சியின் காரணமாக மனம் பலவகையான எண்ணங்களைப் பெறுகிறது; புலன்களைப் பற்றிய எண்ணங்களைக்கொண்டு அது தன்னை நிறைவுபடுத்திக் கொள்கிறது.'[3] 'வெளியேயுள்ள ஒரு பொருளை நாம் பார்ப்பதால் ஏற்படும் காட்சி, அப்போதுள்ள உளநிலையாலும் புலனுணர்வாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது. இதனால் காட்சியை உளப்பகுதியாலும் புலனுணர்வுப் பகுதியாலும் இணைக்கப்பட்ட கலவை எனவே கூறல் வேண்டும்.'[4] 'காட்சியின்போது ஒரு பாதி புலன்கள் காரணமாகவும் மறுபாதி மனத்திலிருந்தும் தோன்றுகின்றன என்பதைக் காட்சியைப்பற்றிய பொது விதியாகக் கொள்ளலாம்' என்பது ஜேம்ஸின் கூற்றாகும்.[5] பொருள்களிலிருந்து தூண்டிகைகள் (stimuli) எழுகின்றன; இந்தத் தூண்டிகைகள் புலன்களைத் தாக்குகின்றன; இந்தத் தாக்குதலால் நரம்புகள் விழிப்படைந்து, இந்தச் செய்தியை மூளையிலுள்ள நரம்பு மண்டலத்துக்குக் கொண்டு செல்லுகின்றன. அங்குத்தான் தூண்டிகைகளின்

[1] பார்க்க: ஜாதுநாத் சின்ஹா (Jadunath Sinha): Indian Psychology: Perception, பக்கம் 137. 'நனவிலாநிலைப் பொருள்கள் நம்முள் வருவதைப்பார்க்கும்போது, நனவுநிலையில் அறிவாற்றலாக விளங்கும் ஆன்மாவால் இயக்கப்பட்ட மனம் வெளிச்செல்லுவதை அறிவதென்பது மிக்க இலகுவானதொன்றெனத்தான் கூற வேண்டும்.'

[2] பார்க்க: 'Readings in General Psychology by Robinson and Robinson: Alfred Binet on Perception, பக்கம் 39.

[3] 'Readings in General Psychology by Robinson and Robinson, பக்கம் 241.

[4] பார்க்க: Readings in General 'Psychology by Robinson and Robinson, Lightner Witmen on Perception, பக்கம் 243.

[5] பார்க்க: William James: 'Psychology, A Briefer Course,' அதிகாரம் XX, பக்கம் 329.

உண்மை அறியப்படுகிறது. இங்கு மனம் எனப்படுவது மூளை யெனக் கொள்ளும்போது, நரம்புகள்வழி வரும் தூண்டிகைகளை விளக்கம் செய்வதுமாத்திரம் மனத்தின் வேலையாகக் கருதுவதைத் தான் தற்கால உளவியல் கருதுகிறது. ஆனால், இந்தத் தூண்டி கைகளிலும் (stimuli) மனம் இயைந்து வேலை செய்கிறது என்று வேதாந்தம் கூறும். வேதாந்தக் கருத்துப்படி, மனம் புலன்க ளுடன் இயைந்து, அவைகள் காட்டும் வழியே சென்று, பொருளை அடைந்து, அதை வெளிப்படுத்துகிறது எனக் கூறவேண்டும். இதனால்தான் அந்த முழுமையான பொருளைப்பற்றி அறிகிறோம். மேலநாட்டு உளநூல் தத்துவங்களெல்லாம், வெளிப்பொருளி லிருந்து கிடைக்கும் தூண்டிகைகளின் வழியாக எப்படி அந்தப் பொருளின் முழுமையான நிலைபற்றி அறியமுடியும் என்பதற்குத் தக்க பதில் அளிக்க முடியாமல் திணறுகின்றன. இங்குத்தான் வேதாந்தக் கருத்தின் பெருமையும் சிறப்பும் அடங்கியிருக்கின்றன.

வெளிப்பொருள்களால் வரும் எண்ணங்களை விழிப்பற்ற நிலை யில் பதியவைக்கும் கருவியாக மனத்தைக் கொள்ளாது, விழிப்பான நிலையில் ஒரு பொருளைப் பார்ப்பதையே மனமென வேதாந்திகள் கூறுவர். சில வேளைகளில் நம் மனம் உறுதியற்ற நிலையில் இயங் குவது உண்மைதான். அப்போது எண்ணக் கோவைகளை விழிப் பற்ற நிலையில் மனம் கொள்ளுகிறது என்பதை வேதாந்திகளும் ஒப்புக்கொள்வர். ஆனால், விழிப்பான நிலையில் காணும்போதும், காட்சியை நாம் வேண்டுமென்றே கைக்கொள்ளும்போதும், மேலும் முன்னர் பார்த்த ஒன்றை மீண்டும் பார்த்து, அதை அறிய முற் படும்போதும் நாம் பொருள்களைக் காண்பதுமட்டுமல்லாது, அத னுடன் கற்பனை செறிந்த உளநிலையின் இயக்கத்தையும் உணரு கிறோம். விழிப்பான நிலையில் நாம் ஒன்றைப் பார்க்கும்போது, நமக்குக் கிடைக்கும் பலவகையான எண்ணக் கோவைகளைப் பகுப்பு முறை—தொகுப்புமுறை வழிகளால் நம் மனம் அவைகளை நன்கு ஆராய்ந்து தெளிவு பிறக்கச் செய்கிறது; இதன் பின்னர் அனுபவ நிலைக்கு ஒத்த வகையில் தொகுக்கும் உள நிலைக்கு அனுப்புகிறது. இனிய மணமிக்க சந்தனத்தை நாம் காணும்போது, அந்தக் காட் சியை நாம் 'கைக்கொள்ளும் காட்சி' என்றே (acquired percep- tion) கருதவேண்டும். இங்குக் காணும்போதே நம் உள்ளத்தில் புதிய எண்ணங்கள் பழைய நினைவுகளினின்று ஊறுகின்றன. இந்த நிலையை நையாயிகர் 'ஞானலக்ஷண சன்னிகர்ஷம்' (Jināna-lakṣaṇa-sannikarṣa) எனக் கூறுவர். வேதாந்திகள் இந்த நிலையைக் காண் பதும் கற்பனையும் இணைந்து நிற்கும் ஒரு கலவையெனக் கொள்வர். ஒன்றை நாம் நினைவிற்குக் கொண்டுவரும் காட்சியில் (recognition), மூளையின் மேற்பரப்பில் தூண்டிகைகளால் ஏற்படும் உணர்வும், நம்முன் புதைந்திருக்கும் எண்ணங்களின் எழுச்சியும்

இணைகின்றன. இத்தகைய காட்சிகளால் நாம் ஒன்றை அறியும் போது நம் மனம் மிக்க விழிப்பாக இயங்குகிறது என்ற உண்மையை அறியலாம்.[1]

மனம் அகக்காட்சியின் கருவியே என நையாயிகரும் வாச்சஸ்பதி மிஸ்ராவின் கருத்தைக் கொள்வோரும் ஒத்துக்கொள்வர். ஆனால், விவரணக் கருத்து இதனின்றும் மாறுபடும். இன்பம், துன்பம் போன்ற அகக்காட்சிப் பொருள்கள் தூய்மையான சாட்சி—அறிவாற்றல் (witness-intelligence—kevala-sākṣi-bhāṣya) காரணமாகவே வெளிப்படுகிறது என்று விவரணக் கொள்கை கூறும். வெளியிலுள்ள ஒரு பொருளை நாம் பார்க்கிறோம் என்னும்போது, அகத்தால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றலும், வெளிப்பொருளால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட அறிவாற்றலும் வேறுபடாத ஒரு நிலையை அடைகிறது என்று பொருளாகிறது. இங்கு அகப்புலனின் உளத்திரிபு புலன்கள் வழி வெளிச்சென்று பொருளை அடைகிறது. ஆனால், அகக்காட்சியின்போது உளத்திரிபுக்கும் வெளிப்பொருளுக்கும் எத்தகைய வேறுபாடும் கிடையாது. இதனால் உளத்திரிபு வெளிச்செல்லவேண்டிய தேவை இல்லாமலாகிறது; அல்லது, அகக்காட்சியை அறியப் புதிய வகைப் புலன் வேண்டும் என்பதும் தேவையற்றதாகிறது. தீயின் காரணமாக ஓர் இரும்புப் பந்து, தீயின் நிறத்தை அடைந்து ஒளியாக விளங்குகிறது. அப்போது புறம்பான ஒளியே தேவையில்லை. இதேபோன்று, உளத் திரிபில் பிரகாசிக்கும் பிரதிபிம்ப அறிவாற்றலே அகக்காட்சிகளை வெளிப்படுத்துகிறது.[2] இங்கு அகநிலையால் கட்டுப்பட்ட அறிவாற்றலும் (subject intelligence), புறப்பொருளால் கட்டுப்பட்ட அறிவாற்றலும் (object-intelligence) அகத்தே அமைந்திருப்பதால், புறப்பொருளான மனத்தின் (manas) செயல் இல்லாத நிலையில்கூட, அவைகள் வேறுபாடற்றவைகளாகவே தாம் விளங்குகின்றன. அகக்காட்சிப் பொருள்களைச் சாட்சி அறிவாற்றலால் வெளிப்படுத்த முடியுமென்னும்போது, மனத்தையும் ஒரு புலனாகக் கருதுவது தேவையற்ற ஒன்றை வேண்டுமென்று கொள்வதையே குறிக்கும்.

4. ஊகித்தறிதல் அல்லது அனுமானம் (Anumāna)[3]

காட்சியறிவின் சிறப்பு, அது உடனடியாகக் கிடைப்பதில் அடங்கியிருக்கிறது. இந்தக் காட்சி புறநிலைப் பொருளைப்பற்றியதாக

[1] பார்க்க: ஜாதுநாத் சின்கா (Jadunath Sinha): 'Indian Psychology: Perception,' அதிகாரங்கள் V, VI.

[2] ப. தா. (PD), viii, 19.

[3] பாரதிதீர்த்தர் நாம் இங்கே ஆராய்கின்ற தாம் எழுதிய மூன்று நூல்களிலும் எல்லாப் பிரமாணங்களைப் பற்றியும் குறிப்பிடவில்லையென்றாலும், அவர் கண்ட பிற அத்துவிதக் கொள்கைகளை நன்கு புரிந்துகொள்ள, அறுவகைப் பிரமாணங்களையும் இங்குச் சுருங்கிய முறையில் தருகிறோம்.

இருக்கலாம்; அல்லது அகநிலைப் பொருளைப்பற்றியதாக இருக் கலாம். இவ்விரண்டின்போதும் காட்சி அறிவு உடனடியாகக் கிடைப்பதை நாம் அறிவோம். ஆனால், அனுமான அறிவு காட்சியி னின்றும் வேறுபட்டதாகும். இதனின்றும் கிடைக்கும் அறிவு இடைப் பட்ட (mediate) அறிவேயாகும். மேலும், வாய்மைச் சான்று, உபமானம், அருத்தாபத்தி போன்ற பிரமாணங்களும் இடைப்பட்ட அறிவையே தரவல்லன. ஏது (hetu liñga) போன்றவைகளை அறிவதால்தான் அனுமான் அறிவு ஏற்படுகிறது. இந்த மலையில் புகையைக் காண்கிறேன்; எனவே, இந்த மலையில் நெருப்பு இருக்க வேண்டும் என்ற அனுமானச் சான்று மரபு வழக்காக எடுத்தாளப் பெறுவதை நாம் அறிவோம். ஓர் உண்மையினின்றும் வேறொரு உண்மை விளங்கப் பெறுவதுதான் அனுமான அறிவின் (vyāpti-jñāna) உயிர்நாடியாகும். வியாப்தி என்பது என்ன? நாம் அனுபவத்தால் கண்ட இரு பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள தொடர் பிலும், அந்தத் தொடர்பை இப்போது ஏற்றிக்கூற முற்படும் பொருளிலும் விளக்கமுறுவதுதான் வியாப்தி (vāypti) எனப்படும். புகை இருக்குமிடமெல்லாம் தீ இருப்பதை நாம் முன்னரே அறிவோம். நாம் இப்போது புகையைப் பார்க்கிறோம். பார்த்த அளவில் அங்கும் தீ இருக்க வேண்டுமென்று அனுமானிக்கிறோம். எனவே, எங்கெல் லாம் புகை இருக்கிறதோ, அங்கெல்லாம் தீ இருக்கிறது என்ற உண்மையின் அடிப்படையில் இங்கும் தீ இருக்க வேண்டுமென்று கூறுகிறோம். எங்கெல்லாம் புகையுளதோ, அங்கெல்லாம் தீயுண்டு எனக்கூறுவதைத்தான் 'வியாப்தி அறிவு' (vyapti iñāna) என்கிறோம். நாம் முன்பு கண்ட உண்மையிலும், இனி அனுமானத்தால் காணப் பெறும் உண்மையிலும் ஒருங்கே விரவி நிற்கும் உண்மையைத்தான் 'வியாப்தி' என்கிறோம். இப்படியும் கூறலாம்: நாம் முன்பு கண்ட உண்மை எங்கெல்லாம் விளங்குகிறதோ, அங்கெல்லாம் விளங்கும் உண்மையைத்தான் 'வியாப்தி' என்கிறோம். இங்கு நாம் கொள்ளும் முடிவுடன் (இங்கும் தீ இருக்கவேண்டும்) நாம் முதலில் கொள்ளும் கருத்தை (புகை இருக்குமிடமெல்லாம் தீயுமுளது) இணைக்கிறோம். இந்த இணைப்புக்குத்தான் 'வியாப்தி' என்று பெயர். நாம் கொள்ளும் முடிவு விளங்கப் பெறும்போது, அதை 'வியாபகம்' என்கிறோம். எதனால் விளங்கப் பெறுகிறதோ அது வியாப்பியமாகிறது (vyāpya). நாம் குறிப்பிட்ட எடுத்துக்காட்டில் தீ விளக்கமுறுகிறது; இது புகையில் விளங்கப் பெறுகிறது. புகை இருக்குமிடமெல்லாம் தீயுமுளது என்ற உண்மையால்தான் இது விளங்கப்பெறுகிறது. ஆனால், தீ இருக்கு மிடமெல்லாம் புகை இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை. இங்கு வியாபக மும் வியாப்பியமும் ஒருங்கே வெளிப்பட வேண்டுமென்பதில்லை யாகிறது. இதனால் அவைகளின் வெளிப்பாட்டு நிலையைச் சமமற்ற

வெளிப்பாடாகக் (unequal pervasion : visama-vyāpti) கூறுவர். ஆனால், வியாபகமும் வியாப்பியமும் ஒருங்கே ஒன்றேபோல் சமமாக வெளிப்படும்போது, நாம் முடிவாகக் கொள்ளும் கருத்தும் (probandum), முன்னரே கொண்ட கருத்தும் (probans) தம்முள் ஒன்றுக்கொன்று மாற்றிக்கொள்ளத்தக்க வகையில் அவ்வளவு ஒற்றுமையாக அமைகின்றன. இதை ஒரு சான்றுமூலமாக விளக்கலாம். நனைந்த விறகு எரியும்போதும் புகை வருவதை நாம் காணலாம் ; அதேபோன்று, நனைந்த விறகால் ஏற்படும் புகையாலும் அங்குத் தீ இருப்பதை நாம் அறியலாம். இங்கு 'நனைந்த விறகின் காரணமாக எழும் தீயும்,' 'புகை'யும் தங்கள் வெளிப்பாட்டு நிலையில் சமமாக விளங்குவதை (sama-vyāpti : equipollence) நாம் அறியலாம்.

அனுமான அறிவைத் தரும் கருவியாகவேதான் வியாபக அறிவு (vyapti-jñāna) விளங்குகிறது. அனுமான அறிவு நம்முள் பிறக்க வேண்டுமென்றால், வியாபகத்தைப்பற்றி மனத்தில் பதிந்த எண்ணங்கள் (vyāpti–saṃskāra) வேண்டும் ; மேலும், நம் அனுபவத்தால் இரண்டு பொருள்களுக்குள் ஏற்படும் தொடர்பறிவும் (liṅga-darśana) வேண்டும்.[1] இவ்விரண்டு பொருள்களும் ஒரே இடத்தில் ஒரே வேளையில் விளங்கும்போதுதான் ஒன்றிற்கு வேறொன்று காரணமாக விளங்குகிறது என்பதைப் புரிந்துகொள்ள முடியும்.[2] இவ்விரண்டு பொருள்களும் தமக்குள் இன்றியமையாத தொடர்புடன் விளங்கவேண்டும். அதாவது, விளங்கவைப்பவனும் விளங்குவதுமாகிய தொடர்பு அவைகளிடையே அமைந்திருத்தல் வேண்டும். அப்படி இருந்தால்மட்டிலுமே, வியாப்தியைப்பற்றிய நேர்மையான அறிவை நாம் அறியமுடியும். இத்தகைய வியாப்தித் தொடர்பை நம் வாழ்விலே ஒரு தடவை நன்குணர்ந்தால் போதும் ; அதாவது, அதன் உண்மைத் தொடர்பை நாம் அறியவேண்டும், அடிக்கடி பார்க்கவேண்டும் (bhūyo-darśana) என்ற நியதியில்லை. ஒருவன் காகங்களைப் பல தடவைகள் பார்த்த காரணத்தால், காகத்துக்கும் கருமை நிறத்துக்கும் தொடர்பிருக்கிறது எனக் கொள்ளலாகாது. இங்குப் பார்ப்பதற்கும் தொடர்பை நிறுவுவதற்கும் எத்தகைய சம்பந்தமுமில்லையென்றே கூறவேண்டும். ஏன் ? வெண்மை நிறமுள்ள காகங்களைக்கூட நாம் பார்க்க முடியுமே ! ஒரே வேளையில் ஒன்றேபோல் இவ்விரு பொருள்களும் விளங்குவதைப் பற்றி முன்னர் குறிப்பிட்டோம். அதேபோன்று ஒன்று மறையும் போது அதனுடன் தொடர்புள்ள அடுத்ததும் மறைந்துவிட வேண்டு

[1] வே. ப. (VP), பக்கம் 151. vyaptisca asesasadhanasrita-sadhya-samanadhi-karanya-rupa.

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 36.

[2] வே. ப. (VP).

மெனக் (vyatireka) கொண்டு, இதுவும் வியாப்திக்கு அறிகுறியெனக் கூறுவர் நையாயிகர்; ஆனால், அத்துவிதவாதிகள் இந்தக் கூற்றை (ஒரே வேளையில் இவ்விரண்டும் மறைவதை) தேவையற்ற ஒன்றெனவே கொள்வர். இரண்டு பொருள்கள் ஒரே வேளையில் ஒன்றேபோல் தோன்றும்போதுதான் அவைகளுக்கிடையே விளங்கும் இன்றியமையாத் தொடர்பை (vyāpti) நாம் அறிகிறோம். அவைகள் இல்லாதவிடத்து எங்ஙனம் அறிய முடியும்? எனவே தான், அத்துவிதவாதிகள் ஒரே வகையான அனுமானத்தைக் (anvayi) கொள்ளுகின்றனர்; இதனால்தான், நையாயிகர்கள் கொள்ளும் மூவகை அனுமானங்களை (kevalānvayi, kevala-vyatireki, anvaya-vyatireki) அவர்கள் விளக்குவர்.

நையாயிக அளவையியலார் அனுமானத்தை இருவகையாகப் பகுப்பர். அவைகளாவன: ஒன்று தன்னுடைய மனநிறைவுக்காகக் கொள்ளும் அனுமானம் (Svārthānumāna); இரண்டாவது மற்றவர்களை நம்பவைப்பதற்காக மேற்கொள்ளும் அனுமானம் (parārthānumāna). முதலில் கூறிய அனுமானத்தில் மூன்று கூற்றுகளுள்ளன; ஆனால், இரண்டாவது அனுமானத்தில் ஐவகைக் கூற்றுகளுள்ளன. எதை நாம் தெளிவாக்க விரும்புகிறோமோ, அதை பிரதிக்ஞை (pratijña) என்கிறோம். எனவே, 'இந்த மலையில் தீ இருக்கிறது' என்பதை உதாரணமாகக் கூறலாம். காரணத்தைப்பற்றிக் கூறும் கூற்றை ஏது (hetu) என்னலாம். சான்றாக, 'இங்குப் புகை இருக்கும் காரணத்தால்' என்ற கூற்றைக் கொள்ளலாம். அடுத்தபடியாக வியாப்தியைப்பற்றிய கூற்று. சான்றாக, அடுக்களையில் நாம் காணுவதுபோல, 'எங்கெல்லாம் புகை இருக்கிறதோ, அங்கெல்லாம் தீயுமுண்டு' என்ற கூற்றைக் கொள்ளலாம். இதை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம் (udāharana). இங்கு நாம் கூறவரும் பொருளிலும் இது விளங்குவதை நாம் காணலாம். அதாவது, 'இந்த மலையில் நெருப்புக்கு ஆதாரமான புகை இருக்கிறது'. இதை உபநயமென்கிறோம் (upanaya). கடைசியாக முதலில் கூறிய கூற்றை, அதாவது, 'இந்த மலையில் தீ இருக்கிறது' என மீண்டும் கூறி உறுதி செய்கிறோம் (nigamana). இங்கு ஐந்துவகைக் கூற்றுகளையும் காணுகிறோம். இவ் ஐவகைக் கூற்றுகளைத்தான் முற்றுப்பெற்ற அளவை வாதமென நையாயிக அளவையியலார் கூறுவர். ஆனால், அத்துவிதவாதிகள் மூன்று கூற்றுகளே போதுமானவை எனக் கொள்வர்.[1] கூறப்போனால், முதலிரண்டு கூற்றுகளையோ, கடைசி இரண்டு கூற்றுகளையோ

[1] தத்துவப் பிரதிபிகையுடன் (Tattva-pradipikā) ஒப்புமை செய்க பக்கம் 247. ஐந்து கூற்று வாதத்திற்கு சித்சுகர் தரும் எதிர்ப்பைக் காண்க. சுகர் வியாப்தியையும், பட்ச-தர்மதாவையும் (pakṣa-dharmatā) முறையே உதாரணமெனவும் உபநயமெனவும் கொண்டு, இரண்டு கூற்றுகளும் மிக முக்கியமானவை எனக் கூறுவர்

நம்மால் தவிர்க்க முடியும். முதல் மூன்று அல்லது கடைசி மூன்று கூற்றுகளை நாம் கொள்ளும்போது, மாறுத பொதுத் தொடர்பைக் கூறும் உதாரணத்தை நாம் கைக்கொண்டவர்களாவோம். மேலும், ஐந்து கூற்றுகளையுடைய இந்த வாதம் விறுவிறுப்பற்ற நிலையில் வலுவாக விளங்குகிறது. இக் கூற்றுகளில் கூறப்படும் பிரதிக்ஞையும் நிகமனமும் எவ்வகையிலும் வேறுபடுவதாகக் காணேம்.[1] மேலும், ஏதுவும் (hetu) உபநயமும் (upanaya) ஒரே உண்மையைத் தான் கூறுகின்றன.[2] இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன ? மற்றவர்களை நம்பச் செய்யக் கைக்கொள்ளும் அனுமானத்தாலுங்கூட, ஐந்து கூற்றுகளைக் கொண்ட வாதம் தேவையற்றது என்பதாகும்.

மேலைநாட்டு அளவையியலார், அளவையியலை பகுமுறை அளவை, தொகுமுறை அளவையென இரண்டாகக் கூறுவர். இத்தகைய அளவை உயிரற்ற நிலையில் பெறும் ஒழுங்கமைப்பாக மட்டும் விளங்குவதைக் கண்ணுற்ற பேக்கன் (Bacon), மில் (Mill) போன்றவர்கள் அதை எதிர்க்க முற்பட்டனர். ஆனால், இந்திய அளவையை நாம் உற்று நோக்கும்போது, அது வெறும் ஒழுங்கமைப்பாக அமைகிறது எனக் கூறலாகாது. அது ஒழுங்கமைப்பையும் ஆராய்ச்சி உண்மையையும் ஒருங்கே தன்னகத்துக்கொண்டு, பகுமுறையும் தொகுமுறையும் இணைந்த ஒன்றாக விளங்குகிறது. ஒரு வாதத்தை நேர்மையானது எனக் கொள்ள உதாரணத்தை (udāharaṇa) இன்றியமையாத ஒன்றாக நாம் கைக்கொள்கிறோம் இங்கு நாம் அறியவேண்டுவதொன்றுண்டு. முற்காலத்திய அளவையியலார் வெறும் ஒழுங்கமைப்பையே சிறந்ததாகக் கொள்ளாத காரணத்தால்தான் அத்தகைய ஒழுங்கமைப்பின் வளர்ச்சியில் கவனம் செலுத்தவில்லைபோலும்.

இடைப்பட்ட அறிவை அடைவதைத்தான் அனுமானத்தின் குறிக்கோளாகக் கருதலாம். அத்துவித தத்துவப்படி, நம் ஆன்மாவின் காரணமாகத்தான் நாம் அறிவைப் பெறுகிறோம். ஆனால், இந்த ஆன்மாவின்மேல் உடலுக்குள்ள பண்புகளையெல்லாம் சுமத்துகிறோம். இது உண்மையில் இல்லாத ஒன்றாகும். நாம் கொள்ளும் காட்சியும் அனுமானமும் இப்படிச் சுமத்துவதைத்தான் கூறுகின்றன. இங்கு ஒரு வினா எழுகிறது. அப்படி யென்றால்,

[1] ஆனால், நையாயிகர்கள் இதை எதிர்ப்பர். நிகமனமெனப்படுவது உண்மையென உறுதிசெய்யப்பட்ட முடிவாகவும், பிரதிக்ஞையை உண்மையென உறுதி செய்யப்படவேண்டிய தொன்றெனவும் கூறி, அவைகளின் இன்றியமையாத தன்மையைக் கூறுவர்.

[2] ஆனால், நையாயிகர் இவைகளின் வேறுபாட்டைக் கூறுவர். இரண்டு பொருள்களின் உண்மைத் தொடர்பைப்பற்றிய அறிவை ஏது கூறும்; இந்தத் தொடர்பு நாம் குறிப்பிடும் பொருளிலும் அமைந்திருக்கிறது என்பதுதான் உபநயத்தின் கருத்தாகும்.

சாட்சி, அனுமானம் போன்றவைகள் இடைப்பட்ட அறிவையும் ஆனால் அறிவையும் உடனடியான அறிவையும் எங்ஙனம் தரமுடியும்?[1] நமது அறிவில் நமக்கு உடனடி அறிவு கிடைக்காது என்று கூறி, இந்த வினாவைத் தவிர்ப்பது நல்லதன்று. உடனடி அறிவை ஒழுங்குபடுத்துவதுதான் எது என்பதைப்பற்றி நாம் கருதக் கடமைப்பட்டுள்ளோம். நமது உடனடி அறிவைப் புலன்கள் ஒழுங்குபடுத்துவதாக நாம் கொள்ள முடியாது. மகிழ்ச்சிபோன்ற உணர்வைப் புலன்களின் உதவியில்லாமல் உடனடியாகவே நாம் அறிகிறோம். இங்கு அகப்புலனைப்பற்றிக் கருதினால் அனுமானத்தின்போதும் அந்த அகப்புலன் இயங்குகிறதே! அதனால் பொருள்களைப்பற்றிய உடனடி அறிவு அங்கும் கிடைக்கிறது என்று கூறவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோமே!

அத்துவிதவாதியின் பதிலை இங்கு நாம் காணலாம்; சாட்சியின் போது வெளிப்பொருள்களில் இரு பண்புகளைக் காணலாம். ஒன்று, காரணங்களை ஒருமுகப்படுத்துவனவாக அவைகள் விளங்குகின்றன; இரண்டாவது, அறிவாற்றலை வெளிப்படுத்தும் கருவியாகவும் அவைகள் விளங்குகின்றன. இந்த இரு பண்புகளுந்தாம் உடனடி அறிவை ஒழுங்குபடுத்தவல்லன. இவ்விரண்டு பண்புகளையும் அனுமானப் பொருள்களில் காணமுடியாது. சான்றாக, நாம் பாண்டம் போன்றவைகளைப் பார்க்கும்போது, பாண்டம் முதலியவைகள் ஒருமுகப்படுத்தும் காரணங்களாக விளங்குகின்றன. மேலும், அவைகள் நம் அகப்புலனின் உளத்திரிபுக்குக் காரணமாக விளங்குவதால், நம் அறிவாற்றலையும் வெளிக்காட்டுகின்றன; இத்தகைய பொருள்களின் செயல்களை அனுமானத்தின்போது நாம் தொடர்பாக, மாறுதலற்றுக் காணுகிறோம் எனக் கூறமுடியாது, ஏன்? நாம் இப்போது கண்களால் காணமுடியாத பொருள்களைப் பற்றிக்கூட அனுமான அறிவால் அறிகிறோம் என்னும்போது, அப் பொருள்களில் முற்குறிப்பிட்ட பண்புகளை எவ்வாறு காண முடியும்? மேலும், அனுமானத்தில் பலவகை உவமை உருவகங்களையும் கொள்ளுகிறோம். அனுமானப் பொருளில் உட்பொருள் தன்மையை (contentness) நாம் அறிதல் முடியாது. இதனால்தான் காட்சிப் பொருள்களுக்கும் அனுமானப் பொருள்களுக்குமிடையே வேறுபாடிருக்கிறது என்பதை நாம் நன்கு உணருகிறோம்.

5. உவமை அல்லது ஒப்புமை அல்லது உபமானம் (Analogy : upamāna)

அறிவை அடையும் தனித்த அல்லது சுதந்திரமான கருவியாகவே ஒப்புமையை மீமாம்சகர்களும் அத்துவிதவாதிகளும்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 82, 83.

கொள்வர். இதைப் பொருள்களின் ஒப்புமையைக் குறிக்கும் விதமெனவுங் கூறலாம். இதிலிருந்து கிடைக்கும்அறிவு, 'ஒப்புமை அறிவே.[1] இந்த ஒப்புமையைக்காட்சியென்றோ, அனுமானமென்றோ கூறல் கூடாது.

நாட்டில் வாழும் ஒருவனிடம் காட்டில் வாழும் கவயம் (gavaya) என்னும் மிருகத்தைப் பற்றிக் கூறும்போது, அது பசுபோன்று இருக்குமெனக் கூறுகிறோம். அவன் காட்டிற்குச் சென்று, கவயத் தைப்பார்த்து, அதற்கும் பசுவுக்குமுள்ள ஒற்றுமையை உற்றுநோக்கு கிறான். பின்னர், பசுவைக் கவயத்துடன் ஒப்புமையாகக்கொண்டு, பசு கவயத்தைப்போன்று இருக்கிறது என்ற முடிவுக்கு வருகிறான். 'கவயத்தைப்போன்றே பசு இருக்கிறது' என்ற முடிவு அல்லது தீர்ப்பு, காட்சியினால் விளைந்ததன்று. காரணம், நாம் பசுவைப் பார்க்காத நிலையில் பசுவைப்பற்றிய தீர்ப்பைக் கொடுக்கிறோமே! மேலும், ஒப்புமைக் காட்சியும் நினைவாற்றலும் கலந்ததாகவும் கொள்ளல் கூடாது. கூறப்போனால், ஒப்புமை அறிவு ஒன்றாகவே தான் விளங்குகிறது. அறிவாற்றலின் துடிப்பென ஒப்புமையைக் கூறுவது சாலும்.

நையாயிகர்கள் ஒப்புமையைப்பற்றிக் கூறுவது அத்துவித வாதிகள் கூறுவதனின்றும் வேறுபடும். கவயம் என்னும் காட்டு விலங்கு, பசுவை ஒத்தது என்று கேள்வியால் அறிந்த ஒருவன், காட்டில் கவயத்தைப் பார்க்கும்போது, தான் முன்னர் கேட்ட கவயத்துக்கும் பசுவுக்குமுள்ள ஒற்றுமையை நினைவுகூர்கிறான். இதனால் கவயம் என்பது பசுவை ஒத்த மிருகம் என அறிகிறான். இதனால், தான் கேட்ட ஒன்றுக்கும் கண்ட ஒன்றுக்குமுள்ள தொடர்பை நன்கறிகிறான். இந்த அறிவு ஒப்புமையால் வந்த அறிவாகும் (upamiti). இந்த அறிவுக்கு ஒப்புமை கருவியாக அமைகிறது.

இதுதான் நையாயிகர் கூறும் ஒப்புமைப் பிரமாணமாகும். ஆனால், அத்துவிதவாதிகள் ஒப்புமையைத் தனித்த பிரமாணமாகக் கொள்ள மறுப்பர். கவயம் என்பது பசுவைப்போன்ற ஒரு பிராணி என்ற அறிவை வாய்மைச் சான்று வழியாகவோ, அனுமானத்தின் வழியாகவோ நாம் அறியலாம் என்பது அவர்தம் கூற்றாகும். ஒப்புமையைக் கருவியாகக்கொண்டு ஒப்புமை அறிவைப் பெறுவதைத் தான் உபமிதிப்பிரமா (upamiti-pramā) என்று கூறுகிறோம்.[1]

[1] வே. ப. (VP), பக்கம் 176, sādṛśya-pramākaraṇam upamānam.

[1] வே. ப. (VP) பக்கம் 177, gavaya-niṣṭha-Jadrya-jñānam karaṇam goniṣṭha-gavaya-sādṛśya-jñānam phalam.

6. அருத்தாபத்தி (Arthāpatti : Presumption)

ஒன்றை விளக்குவதற்கு நாம் வேறொன்றைக் கொள்ளுவதையே அருத்தாபத்தி என்கிறோம்.[1] ஒன்றை அறிவுக்குப் பொருந்தும் வகையில் விளக்க, வேறொன்றை நாம் உண்மையெனக் கொள்ளுவதே அருத்தாபத்தியாகும். குறிப்பிட்ட மனிதன் உயிருடன் இருப்பது நமக்குத் தெரியும். அந்த மனிதன் அவன் வீட்டிலுமில்லை. இங்கு இரண்டு உண்மைகளுள்ளன. அவன் உயிருடன் இருக்கின்றான்; ஆனால், வீட்டிலில்லை. இந்த இரு உண்மைகளையும் இணைக்க அவன் வீட்டிற்கு வெளியே இருக்கிறான் என்ற உண்மையை நம்புவதுதான் அருத்தாபத்தியாகும். 'வீட்டிற்கு வெளியே அவன் இருக்கவேண்டும்' என்ற அறிவு உயிருடன் இருக்கும் அவன் வீட்டிலில்லாத உண்மையை விளக்க எழுகிறது என்பதை நாமறிவோம்.[2]

அருத்தாபத்தி இரு வகைத்து: காண்பதிலிருந்து கொள்ளும் அருத்தாபத்தி (dṛṣṭārthāpatti); கேட்பதிலிருந்து கொள்ளும் அருத்தாபத்தி (Śrutārthāpatti). 'ஆன்மாவை அறிபவன் துன்பத்தைக் கடக்கிறான்' என்பது சாந்தோக்கியம்.[3] இங்கு, உண்மையெனப்படுவதை அறிவால் மாற்றமுடியாது என்ற காரணத்தால், துன்பம் எனப்படுவது பொய்யானது என்று தெரிகிறது. கேள்வியால் வரும் அருத்தாபத்திக்குச் சான்றாக இதைக் கொள்ளலாம். ஒரு வெண்சிப்பியில் வெள்ளியின் தன்மையைக் கண்டு, பின்னர் அதைச் சிப்பியேயென உணரும்போது, அதில் தெரிந்த பொய்யான வெள்ளியின் தன்மை மறைந்துபோகிறது; இதனால் அந்தச் சிப்பியின் உண்மையான நிலையை நன்கு அறிய இடமாகிறது. காட்சி அருத்தாபத்திக்கு இதைச் சான்றாகக் கூறலாம்.

அருத்தாபத்தியை அத்துவிதவாதிகள் மறுப்பர். அருத்தாபத்தியை முக்கூற்று வாதமாக மாற்றும்போது, அதில் வரும் முதல் கூற்று எவ்வகை விளக்கமான உண்மையையும் (anvaya-vyāpti) கூறுதிருக்கிறது; இதனால் நாம் கொள்ளும் அனுமானம் ஒப்புக் கொள்ளத்தக்கதாகாது (vyatirekavyāpti) என்பது அவர்தம் கூற்றாகும்.

[1] வே. ப. (VP), பக்கம் 236. upapādya jñānena upapādaka-kalpanam arthāpattiḥ.

[2] வே. ப. (VP) பக்கம் 237. upapādya-jñānam, karanam, upapādaka-jñānam phalam.

[3] சாந்தோக்கியம் VII. i. 3.

7. உணர முடியாமை அல்லது அனுபலத்தி (Non-Cognition) (Anupalabdhi)

ஒன்றின் இன்மையை (abhāva) அதை அறியாதிருத்தல் அல்லது உணராதிருத்தல்மூலமாக அல்லது அனுபலத்தி (anupalabdhi) மூலமாக அறிகிறோம் என்பது உலகியலுக்குப் பொருந்தும் என பாட்டர்களும் அத்துவிதவாதிகளும் ஒப்புக்கொள்வர். அறிவின் உண்மையற்ற நிலையை சாட்சி-அறிவாற்றலால் உணருகிறோம். இல்லாதிருக்கின்ற ஒரு குறிப்பிட்ட அறிவை, அதை உணரமுடியாத காரணத்தால் அல்லது அனுபலத்தியால் அறிகிறோம்.[1] உணர வல்லமையுள்ள ஒருவனால் உணரமுடியாத காரணத்தால், இல்லாத ஒன்றைப்பற்றி உறுதியாகக் கூறமுடிகிறது.[2] சான்றாக, இதைக் கூறலாம். நிலத்தில் ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்தைப் பார்க்கிறோம். பாண்டமிருக்குமிடத்தில் அதைக் காணோம். அதைக் காணாத காரணத்தால் நாம் அதை அறிவதில்லை. இதனால் பாண்டமின்மையை நாம் அறிய இடமாகிறது. உணராதிருத்தலின் இருப்பிடத்தைத் 'தொடர்புபடுத்துதல்' (conelate) அல்லது 'அனுயோகீ' (anuyogī) என்றும், குறிப்பிட்ட இடத்தில் இல்லாதிருக்கும் பொருளை எதிர்த் தொடர்பு கொள்ளல் (counter-correlate) அல்லது பிரதியோகீ (pratiyogī) என்று கூறுவர். ஒரு பொருள் குறிப்பிட்ட இடத்தில் இருக்கும்போது அதை நம்மால் அறிய முடிகிறது. எனவே, இத்தகைய அறிய முடியும் தன்மை வாய்ந்த பொருளை, அந்த இடத்தில் இல்லாதிருத்தலை உணருவதைத்தான் இந்தப் பிரமாண அறிவு நமக்கு உணர்த்துகிறது. இப்படியில்லாதிருந்தால் நாம் அந்தப் பொருளின் இன்மையை 'அதை உணரமுடியாமை' (non-cognition) மூலமாக அறிந்துகொள்ள முடியும். உதாரணமாக, இருண்டு கிடக்கும் இடத்திருக்கும் பாண்டத்தை, அல்லது நம்து ஆன்மாவில் விளங்கும் நன்மை தீமைகளை, அதை உணராத காரணத்தால் அதன் இன்மையை அறிந்துகொள்ள முடியும். ஆனால் இதை 'அனுபலத்தியின்' (anupalabdhi) நோக்கமாகக் கொள்ளல் கூடாது. இருளில் இருக்கும் பாண்டத்தை நாம் காணாத காரணத்தால் அந்தப் பாண்டமில்லை எனக் கூறுவதை அனுபலத்தியின் நோக்கமாக எவ்வாறு கொள்ளமுடியும்? இதே போன்றுதான் ஆன்மாவைப் பொதிந்திருக்கும் நன்மை தீமைகளும் அவைகள் நுண்மையானவை என்ற காரணத்தால் நம்மால் அறியமுடியாது. எனவே அனுபலத்தி மூலமாக அவைகளின் இல்லாமையை எவ்வாறு அறிந்துகொள்ள

[1] வி.வி.ச. (VPS) பக்கம் 16. sākṣi-vedyo jñānamātrā-'bhāvah, jñāna-viśeṣā-'bhāvas tu vyavahāre bhaṭṭa-naya ity abhyupagamena ṣaṣṭha māna gamyaḥ.

[2] தத்வானுசந்தான (Tattvānusandhāna), பக்கம் 207, yogyā-'nupalabdhi karaṇikā pramā abhāva pramā.

முடியும்? இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஒரு பொருள் இல்லை எனக் கூறும்போது, அப் பொருள் உணரத்தக்க அல்லது அறியத் தக்க நிலையில் (yogya) அமைந்திருக்க வேண்டும் என்பது வலியுறுத்தப்பெறுகிறது. நம்மால் அறிய முடியாத பொருளைப்பற்றி 'அறிய முடியாமை'யால் அல்லது அனுபலத்தியால் எங்ஙனம் கூற முடியும்? முடியாது.

பிரபாகரர்கள், இல்லாதிருத்தலை அறிவிக்கும் 'உணராதிருத்தலை' அல்லது அனுபலத்தியை ஒரு பிரமாணமாகக் கொள்ள மறுப்பர். ஒரு பொருள் இருப்பதால்தான் அதன் இல்லாமை விளக்கமுறுகிறது என்பது அவர்தம் கூற்றாகும். ஒரு பொருள் இருக்கிறது எனும்போது அந்தக் கூற்று அந்தப் பொருளையேதான் குறிக்கும்; ஆனால், அந்தப் பொருளை இல்லையென்று உணரும்போது, அந்தக் கூற்று மற்றைப் பொருள்களோடுள்ள தொடர்பைத்தான் குறிக்கிறது. ஒரு பொருள் இல்லையெனும்போது வேறொரு பொருள் இருப்பதாகத்தான் பொருள் படுகிறது. இதையேதான் சாங்கியரும் கூறுவர். நிலத்தில் பாண்டமில்லை எனும்போது வெறுமையான நிலமிருக்கிறது என்பதையே அது குறிக்கும். இந்த இல்லாமையை நாம் காண்பதாகச் (perceived) சாங்கியரும் பிரபாகரரும் ஒருங்கே கூறுவர். இங்கு வெறுமையான நிலத்தைத் 'தொடர்பாகவும்', அதிலிருந்து நாமறிவதை (அதாவது, பாண்டமில்லாமையை) 'எதிர்த் தொடர்பாகவும்' கொள்வர்.

இவ்விரு சாராரின் கூற்றையும் அத்துவிதவாதிகள் எதிர்ப்பர். வெறுமையான நிலத்தைப் பார்ப்பதாலேயே மண்பாண்டத்தின் இன்மையை உணருகிறோம் எனும்போது, பாண்டமிருக்கும்போதும் நாம் நிலத்தை அறிகிறோமே! இதனால் பாண்டமில்லையென ஏன் கூறக் கூடாது? இதற்கு இப்படிப் பதிலிருக்கலாம்: பாண்டம் நிலத்தி லிருப்பதால், பாண்டத்தின் இன்மையை எங்ஙனம் உணர முடியும்? ஒரு துணியை நிலத்தின்மேல் பார்க்கிறோம் எனும்போது, பாண்டமு மிருப்பதாகத்தான் கூற முடியும். பாண்டத்தின் இன்மையை இருப் பதாகக் கூற முடியாது. வெறும் நிலத்தை மட்டும் பார்ப்பதால் பாண்டமின்மையை உணருகிறோம் எனக் கொள்ளும்போது, நாம் காணும் நிலத்தில் பாண்டத்தின் இல்லாமையை மாத்திரம் நாம் உணருவதுடன் இன்னும் பல பொருள்களின் இன்மையையும் நாம் உணருகிறோம் எனக் கூறுவர். ஆனால், இவைகள் எல்லாம் நம் அனுபவத்தால் உறுதியளிக்க முடியாதனவாகும். இதிலிருந்து காட்சி வழி ஒன்றின் இல்லாமையை நம்மால் உணர முடியும் என்பது முற்றிலும் தவறான கருத்தெனக் கூறலாம்.

இன்மையை வரையறை செய்யும் கொள்கையை (adjectival theory of non-existence) நையாயிகர்கள் கொள்வர். ஒரு பொருளின் இன்மையை அது இருக்கும் வெறுமையான இருப்பிடத்தோடு

ஒன்றுபடுத்துவதை அவர்கள் ஏற்றுக்கொள்ள மறுப்பர். ஆனால், இவ்விரண்டையும் ஒன்றுபடுத்துவதைப் பிரபாகரர்களும் சாங்கியர்களும் ஏற்றுக்கொள்வர். நையாயிகர்கள் இருப்பிடத்தின் (locus) பண்பாகவே இன்மையைக் கொள்வர். சான்ருகப் பாண்டம் நிலத்தில்லாதிருப்பதுதான் நிலத்தின் பண்பெனக் கூறுவர். ஒரு பொருளை நாம் பார்க்கும்போது அதன் பண்புகளையும் பார்க்கிறோம் எனக் கருதி, அதன் இருப்பிடத்தில் அந்தப் பொருளின் இல்லாமையைக் கண்ணுறும்போது அதன் இன்மையை அறிகிறோம். ஒவ்வொன்றைக் கண்ணுறும்போதும் நாம் ஒவ்வொரு வகையாகப் (sannikarsa) பார்க்கிறோம் இன்மையைக் கண்ணுற நாம் கொள்ளும் வகையை 'விசேஷணதா' (vis'esanatā) எனக் குறிப்பிடுவர்.

இத்தகைய கொள்கையைக் குறைபாடுடையது என அத்துவிதவாதிகள் மறுப்பர். விசேஷணதாவை ஒருவகைப் புலத் தொடர்பாகக் கொள்ளல் கூடாது.[1] விசேஷணதாவைப் புலத்தொடர்பாகக் கொள்ளும்போது பாண்டமில்லை என்று கூறப்பட்ட அறையிலும், அந்த அறை சுவரால் மறைக்கப்பட்டிருந்தபோதிலும் பாண்டத்தின் இன்மையை நம்மால் அறிய முடியும் என்று கூறவேண்டி வருகிறது. மேலும், இருப்பிடத்திற்கும் புலனுக்குமுள்ள தொடர்பைப் பாண்டத்தின் இன்மையை உணரும் ஒரு காரணம் எனக் கூறுவதைப் பொருத்தமான வகையில் விளக்க முடியாது. நையாயிகரின் கொள்கைப்படி, ஒலியின்மையை நாம் உணரும்போது நமது புலன்களுக்கும் இருப்பிடத்திற்கும் தொடர்பே கிடையாது. கூறப்போனால் இங்கு அந்த இருப்பிடமே புலனாக விளங்குகிறது. அதாவது காதால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட வானத்தை இங்குக் கூறலாம். இருப்பிடத்துடன் புலன் தொடர்பை, இன்மையை அறிவதற்கு ஒரு காரணமாகக் கொண்டால், ஒலியின் இன்மையைக் காண முடியாத நிலை ஏற்பட இடமாகிறது. இருப்பிடத்தின் பண்பாக விளங்கும் இன்மையுடன் புவித் தொடர்பு ஏற்படும்போது எதிர்த் தொடர்பின் (counter-correlate) காரணமாக அதைக் காண முடியும் எனக் கூறுவதும் முடியாத காரியம். இங்குச் சில வினாக்கள் எழுகின்றன. 'உளதாம் இருப்பிடத்தில் எதிர்த் தொடர்பைப் பற்றிய அறிவு' (cognition of the counter correlate in the locus of its existence) என்றால் என்ன? எதிர்த் தொடர்பின் நிலையைச் சில வேளைகளில் அறியத்தகுந்த இருப்பிடத்தின் பண்பான இன்மையுடன் புவித் தொடர்பு கொள்ள முடியுமா? பெற முடிவதாகக் கருதினால், அவர்களால் மறைக்கப்பட்ட போதிலும் பண்டத்தை அறிய முடியுமென்றாகிறது; இதிலிருந்து இன்மையையும் நாம் உணர முடியும் என்பதைக் குறிப்

[1] பார்க்க: பேத-திக்காரம் (Bheda-dhikkāra or A Critique of Difference), பக்கம் 6.

பிடலாம். இங்குள்ள தவற்றைத் தவிர்க்க இவ்வாறு கூறலாம். அதாவது, இருப்பிடத்தில் எதிர்த் தொடர்பு விளங்குமென்றிருந்தால் அதைத் தொடர்ந்து அறிய வேண்டும் என்று கூறலாம்; அப்போது தான் எதிர்த் தொடர்பின் இன்மையை நன்கு காண முடியும். ஆனால் தொடர்ந்து அறிவதென்பது முடிகிற காரியமில்லை என்றே கூற வேண்டும். செவிப் புலனில் எப்போதும் கேட்டுக்கொண்டிருக்கும் ஒலியைக்கூட எப்போதும் தொடர்ந்து கேட்கமுடியாது என்றே கூற வேண்டும். கூறப்போனால் இன்றியமையாத துணைக் கருவிகள் அமைந்திருந்தால் மட்டிலுமே ஒலியையும் நம்மால் கேட்க முடியும்.

அறியாதிருப்பதனால் ஒரு பொருளின் இன்மையை நன்கு விளக்க இயலும்போது, 'விசேஷணதா' எனப்படும் புலத் தொடர்பினால் தான் இன்மையை அறிகிறோம் என்பதில் பயனில்லை என்றே கூற வேண்டும். அறிய முடியாததை நம்மால் காண முடியாது. நாம் ஒன்றை அறிய முடியாதபோது ஏற்படும் புலன்களின் செயல்களைப் பற்றிக் கூறும்போது, இருப்பிடத்தைப்பற்றி அறிவதுடன் அச்செயல் களும் முடிவடைகின்றன. இங்கு நாம் காணுவது இருப்பிடத்தையே, இன்மையை அன்று. எனவே, இன்மையை அறிவிக்கும் அறிவான உணர முடியாமையை ஒரு பிரமாணமெனக் கொள்ளல்வேண்டும்.

நையாயிகர் நால்வகை இன்மைகளைக் கூறுவர். ஒரு பொருள் தோன்றுவதற்கு முன்னுள்ள மறைந்த நிலையை 'பிராகபாவம்' (prāg-abhāva) என்பர். குயவன் ஒரு மண்பாண்டத்தை வனைவதற்கு முன்னுள்ள நிலையை இதற்குச் சான்றாகக் கூறலாம். துவக்க கால இன்மைதான், வருங்காலக் கருத்துகளைக் கூறும் அடிப்படையாக விளங்குகிறது. இத்தகைய இன்மைக்குத் துவக்கமே கிடையாது என்னலாம். நாம் கூறும் பொருள் வடிவெடுத்த உடன் இந்த இன்மை முடிவடைந்து அழிந்துவிடுகிறது. இரண்டாவது இன்மை யைப் பிரத்வம்ஸாபாவம் (Pradhvamsā'bhava) என்று கூறுவர். இது இன்மையையே அழிக்கும் பண்புடையது. ஒரு பொருள் அழியும்போது இந்த இன்மை நிகழ்வதைக் காணலாம். சான்றாக, மண்பாண்டம் உடைவதனால் அது மறைந்துபடுகிறது. இத்தகைய இன்மைக்குத் துவக்கமுண்டு, ஆனால் முடிவு கிடையாது. உடைந்த மண்பாண்டம் திரும்பவும் வடிவெடுப்பதில்லையே! மூன்றாவது இன்மைக்கு அத்யந்தா பாவம் (atyantā-'bhāva) அல்லது 'பூரணமான இன்மை' எனக் கூற லாம். ஒரு குறிப்பிட்ட இருப்பிடத்தில் ஒரு பொருளை ஒருபோதும் காணமுடியாதபோது அங்குப் பூரணமான இன்மை விளங்குவதாகக் கொள்ளலாம். சான்றாக, வான வெளியில் நாற்றமோ (மணமோ) அல்லது சுவையோ எதுவும் கிடையாது; இந்தப் பூரண இன்மையை இங்குச் சான்றாகக் கூறலாம். இத்தகைய இன்மை எப்போதும் நின்று நிலவும் தன்மையது என நையாயிகர்கள் கூறுவர். நான்காவதாக

அல்லது கடைசியாகக் கூறப்படும் இன்மையை, அன்னியோன்னியா பாவம் (anyonyā-'bhāva) எனக் கூறுவர். ஒரு பொருள் மற்றொன்றி னின்றும் மாறுபடுவதை (bheda) இந்த இன்மை தெளிவுபடுத்தும். பாண்டம் துணியினின்றும் வேறுபடுகிறது. இங்கு ஒன்றுக்கொன் றுள்ள அன்னியோன்னிய இன்மையை நாம் அறியலாம்.

இந்த் நால்வகை இன்மைக் கூறுகளேயும் வேதாந்த பரிபாஷை (Vedānta-paribhāṣā)யின் ஆசிரியர் ஒப்புக்கொள்வார்.[1] ஆனால், அழியும் இன்மைக்கு முடிவில்லையென்பதையும், பூரண இன்மை எப்போதும் நின்று நிலவும் என்பதையும் அவர் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். பாண்டங்கள் எல்லாம் அழியும்போது பாண்டத்தின் அழியும் இன்மை யும் அழிகிறது. எல்லாப் பாண்டங்களுமே அழிந்துவிடுவதால் குறிப் பிட்ட பாண்டமும் அழிகிறது. இதனல் அதன் 'அழியும் இன்மையை' அழிப்பதால் அந்தப் பாண்டம் திரும்பவும் வடிவம் பெறுமெனக் கூற முடியாது. பாண்டமே அழியும்போது அது திரும்ப வடிவெடுப்பது எவ்வாறு? அன்றேல் ஒரு பாண்டம் அழிந்தபோதிலும், 'பிராகபாவா' காரணமாக அது மீண்டும் பிறக்க வழியேற்படுகிறது மேலும். அழிவின் இருப்பிடம் எப்போதும் நின்று நிலவும் (eternal) எனும் போது அழிவும் எப்போதும் நின்று நிலவும் என்றுகிறது. இந்த இருப்பிடம் அறிவாற்றல் மயமாக விளங்கினல் அதற்கு அழிவில்லை என்னலாம். ஆனல், அறிவாற்றலின்றி விளக்கும்போது அதை அழிவற்றது (eternal) என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? அழிவின் இருப் பிடம் அறிவாற்றலாக விளங்கினல் இங்கு அழிவு எனக் கூறுவ தெல்லாம் பிரம அறிவாற்றலாகத்தான் விளங்க முடியும். எனவே, பூரணமான இன்மை அழிவற்றது என நையாயிகர்கள் கூறுவதை அத்துவிதவாதிகள் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். பரிபூரணமாக விளங் கும் பிரமம் ஒன்றே அழிவற்றது என்பதைத்தான் அத்துவித வாதிகள் ஒப்புக்கொள்வர்.

இன்மையைப் பல கூறுகளாகப் பிரிப்பதே தேவையற்றது என 'பேதா திகாரத்தில்' (Bheda-dhikkāra) நரசிம்ஹாஸ்ரமின் (Nṛsiṃhāśramin) குறிப்பிடுவர். கூறப்போனல் எல்லா இன்மை களேயும் பூரண இன்மையின்பாற் படுத்த (absolute non-existence) லாம் எனக் கூறுவர். இந்த நிலம் பாண்டமன்று, 'இந்த நிலத்தில் பாண்டமில்லை' என்று கூறும்போது இன்மைப் பொருளில் எத் தகைய மாறுதலுமில்லை என்றே கூறவேண்டும். இவ்விரு கூற்று களிலும் 'பாண்டத்தன்மை' தான் எதிர்த் தொடர்பு கொள்ளுவதைத் தீர்மானிக்கிறது என்று கூறலாம்; இவ்விரண்டு கூற்றுகளி லிருந்து 'பாண்டத்தன்மை' (potness) யற்ற நிலத்தை நாம் அறி

[1] வே. ப. (VP), பக்கம் 259.

கிறோம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். இந்தக் காரணத்தால் இன்மையில் பல வகையான வேறுபாடுகள் உண்டுபண்ணுவது தேவையற்றது என்றே கூறவேண்டும்.[1]

இன்மையில் பல கூறுகள் உள்ளனவா இல்லனவா என்பதைப் பற்றி அத்துவிதவாதிகள் கவலைப்படவில்லை. ஆனால், அவர்கள் பாட்டர்கள் ஒப்புக்கொள்வதுபோல அறியமுடியா நிலையை அல்லது உணர முடியா நிலையை ஒரு பிரமாணமாகக் கொள்கிறார்கள் என்பதை நாம் குறிப்பிடலாம். குறிப்பிட்ட பொருள்களின் இன்மையை உணரும் வழியாக இந்தப் பிரமாணம் உதவுகிறது. நம்மிடம் உண்மையான அறிவின் இன்மையைச் சாட்சி அறிவாற்றல் காரணமாக உணருகிறோம் என்று விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம் கூறும்.

8. வாய்மைச் சான்று அல்லது ஆகமச் சான்று (Āgama or Sabda) Verbal Testimony

நம் எண்ணங்களை வெளியிடும் கருவிகளே சொற்கள் ஆகும். வாய்மை அல்லது 'சப்தம்' (Sabda) என்பதற்கு 'ஒலி' யென்றும், 'சொல்' என்றும் பொருள் கூறலாம். வாய்மைச் சான்று எனும்போது அது சொற்களின் செல்வாக்கையே குறிப்பிடும். அறிவைத்தரும் உண்மையான கருவியாக இந்த வாய்மைச் சான்றைக் கொள்ளலாம். வேதங்களில் உண்மை வெளிப்படுகிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளும் மீமாம்சகர்களுக்கும் அத்துவிதவாதிகளுக்கும் வாய்மைச் சான்றாக விளங்கும் இந்தப் பிரமாணம் மிக முக்கியமான தொன்றாகும். சாதாரண உலகியலில் நம்பத்தகுந்த ஒருவரின் சொற்களுக்கு மதிப்புக் கொடுப்பதுபோல, நுண்மையான அறிவாக விளங்கும் பிரமத்தைப் பொறுத்தமட்டில் வேதநூற் கூற்றுகள் உண்மையுள்ளன எனத் துணிகிறோம்.

வேத நூல்களின் செல்வாக்கைப் பௌத்தர்கள் மறுத்துரைப்பர்.[2] வெறுஞ் சொற்கள், அவைகள் குறிப்பிடும் பொருள்களை நினைவூட்ட வல்லனவல்ல; அறிவைத் தரும் நேர்மையான கருவியாக வாக்கியத்தைக் கொள்ளலாகாது என்பதும் அவர்தம் கூற்றாகும். தொடர்பு இணைப்புப் போன்றவைகள் சொல்லுக்கும் பொருளுக்குமிடையே விளங்க முடியாத காரணத்தால் சொற்களால் எங்ஙனம் அவற்றிற்குரிய பொருள்களை நினைவூட்ட முடியும்? 'சம்பந்தம்' அல்லது 'தொடர்பு' போன்ற சொல் 'அறிவைச் சுரக்கச் செய்யும் திறன்'

[1] பேத திக்காரம் (Bheda-dhikkāra or A Critique of Difference), பக்கம் 34.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 31.

என்னும் பொருளைத் தரவல்லதன்று. வெறுஞ்சொற்களில் அனுபவத்தைத் தரவல்ல திறனே, அல்லது நம் நினைவுகளைப் பிறக்கச்செய்யும் தகுதியோ கிடையாது என்பதும் அவர்தம் கூற்றாகும். சொற்கள் வாக்கியமாக அமையும்போது, அந்த வாக்கிய அமைப்புக்கேற்ற பொருளை அனுபவத்தில் தர வல்லனவாக விளங்கினாலும், சொற்கள் தாமாக அவைகளின் பொருள்களால் அனுபவ அறிவைத் தர வல்லன அல்ல என்பதைக் குறித்தல் வேண்டும். நாம் சொற்களைக் கற்கும் போதும், அவைகளாகவே பொருளைத் தருகின்றன என்று கூற முடியாது. அவைகள் தரும் பொருளை அவைகளாலேயே நாம் உணருவதில்லை; வேறு வழிகளால்தான் உணருகிறோம். இதிலிருந்து பெறும் சொற்கள் தரும் பொருளால் அந்த அனுபவ அறிவு தெரிய வகையில்லை எனலாம். முந்திய நினைவுகளைப் (memory) பிறப்பிக்கவும் இச் சொற்களுக்குத் திறமில்லை எனக் கூற வேண்டும். எனவே, சொற்களால் நினைவை உருவாக்க முடியாது; நாம் நினைவுக்கே கருவியாக அமையும் ஒன்று தன்னைத்தானே உணருகிறது என்பதைத்தான் நினைவு (memory) என்கிறோம். மேலும், இந்த நினைவு சொற்களில் அடங்கியிருக்கும் திறம் காரணமாக வெளிவருகிறது என்றும் கூற முடியாது; நமது திறம் எவ்வகை விளைவுகளை உண்டுபண்ணுகிறது என்பதைப் பொறுத்துத்தான், திறத்தைப்பற்றி நாம் அறிய முடியும். திறத்தைப்பற்றி அறிந்த பின்னர்தாம் அது நினைவைப் படைக்கின்றது எனக் கொண்டால் நமது நினைவின் தொடக்கத்துக்கும் அறியும் திறத்துக்கும் ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும் தொடர்பிருப்பதை (parasparāśraya) அறியலாம். இத்தகைய தொடர்பில் காணப்படும் தவறுகளைச் சொற்களின் பொருள்களை எவ்வாறு கற்கிறோம் என்பதை ஆராய்ந்து அகற்றிக் கொள்ளலாம். 'பசுவை இங்குக் கொண்டுவா' என்று கூறியவுடன் ஒருவன் பசுவைக் கொண்டு வருகிறான். 'பசுவைக் கொண்டு செல்' என்று கூறியவுடன், அதை அவன் அழைத்துச் செல்லுகிறான். தனக்கு மூத்தவர்களைப் பார்த்து, ஒரு குழந்தை, 'பசு' வென்றால் என்ன? அதைக் கொண்டுவருவது எப்படி? அழைத்துச் செல்வது எப்படி? என்பதைப்பற்றியெல்லாம் தெரிந்துகொள்ளுகிறது. சொற்களைப் பெருக்குவதாலும் குறைப்பதாலும் அந்தக் குழந்தை கற்கிறது. மேலும், ஒரு சொல்லைக் கூறியதும் ஒரு செயல் துவங்குவதை அக் குழந்தை அறிகிறது. ஒன்றுக்குப்பின் ஒன்று தொடர்ந்து வருகிறது. காதால் கேட்பது முதலிலும், அதைத் தொடர்ந்து செயலும் எழுகிறது. கற்கும்போது சொற்களின் திறத்தால் பொருள் எழுவதன் உண்மை இதுதான். பின்னர் நாம் இந்தச் சொற்களைக் கேட்கும்போது, அதன் பொருளைப்பற்றிய நினைவு எழுகிறது. இப்படிக் கூறும்போது நாம் முன்னர்க் கூறிய ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும் தொடர்பு (reciprocal dependence)

இல்லாமலாகிறது. இங்கு இரண்டு வினாக்கள் எழுகின்றன. கற்கும்போது நமது திறத்தை நாம் அறிகிறோம். இந்தத் திறம் சொற்களைக் கற்கும்போது மாத்திரம் எழுவதா? அல்லது குறிப்பிட்ட ஒரு பொருளைச் சாருவதால் ஏற்படுவதா? முதற்கூற்று நேர்மையானது என்று கூற முடியாது. ஒரு குறிப்பிட்ட சொல், ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளைக் குறிப்பதில் எவ்விதத் தடையுமில்லை என்றே கூறலாம். இரண்டாவது கூற்றும் தவருனதேயாகும். ஒரு சொல்லின் திறத்தை அறிய, அது ஒரு பொருளைச் சார்ந்திருக்க வேண்டுமென்றால், இத்தகைய தொடர்புக்கு வேறொரு தொடர்பின் உதவி தேவைப்படுகிறது. அந்தத் தொடர்புக்கு வேறொரு தொடர்பு தேவைப்படுகிறது. இப்படியே முடிவில்லாத வகையில் (anavasthā) சென்றுகொண்டிருப்பதால், இந்தக் கூற்றையும் நேர்மையானது என்று கூற முடியாது. நமது திறமே அதை உருவாக்குகிறது எனும்போது, நாம் ஒரு சொல்லைக் கேட்டவுடன் கட்டுப்பாடு எதுவுமில்லாத காரணத்தால், குறிப்பிட்ட அந்தச் சொல் கொள்ளும் பொருளை நினைக்க முடியாமலாகிவிடுமே! பொருளின் திறத்தைத் தன்னுள்ளடக்கிய சொல்லைக் காண்பதால் அதைப்பற்றிய நினைவு எழவேண்டுமெனக் கூறமுடியாது. ஒரு சொல்லைக் காட்சிக்குரிய பொருளாகக் கொள்ளும்போது, அந்தப் பொருளையும் நாம் பார்ப்பதால், அந்தச் சொல்லால் எழும் நினைவு பயனற்றது என்றே கூற வேண்டும். ஒரு சொல்லைப் பார்ப்பதால் எழும் காட்சி அறிவாலும், அதன் திறத்தை உணருவதால் எழும் பதிவு எண்ணங்களாலும் நமது நினைவு இயங்கத் துவங்குகிறது என்பதை உண்மையெனக் கொள்ள முடியாது. கூறப்போனல், நினைவை எழுப்ப இவைகளால் மட்டும் முடியாது. நினைக்கும்போது, நினைப்பவனும் வேண்டும், நினைக்கும் பொருளும் வேண்டும் எனக் கூறும்போது ஒற்றுமை வேற்றுமை, காரணகாரியம் போன்ற வேறு தொடர்புகளும் தேவைப் படுகின்றன. ஆனல், ஒரு சொல்லுக்கும் அதன் பொருளுக்குமிடையே இத்தகைய தொடர்புகளிருப்பதாக நாம் அறிவதில்லையே! ஆகையால், நினைவுகளைத் தூண்டும் கருவியாகச் சொற்களை எவ்வாறு கொள்ள முடியும்? இதேபோன்று வாக்கியத்தைத் தெரிந்த அறிவைத் தரும் கருவியாக எவ்வாறு கொள்ள முடியும்? இவ்வாறு வாதிப்பர் பௌத்தர்கள்.

ஆனல், பௌத்தர்கள் கூற்றை அத்துவிதவாதிகள் மறுப்பர். ஒரு சொல்லைக் காண்பதாலும், நம்முள் புதைந்து கிடக்கும் எண்ணங்களாலும் ஒரு பொருளைப்பற்றிய நினைவெழுவதில் எத்தகைய தவறுமில்லையென அவர் கூறுவர். ஒரு சொல்லுக்கும், அது கொள்ளும் பொருளுக்குமிடையே ஒற்றுமை போன்ற தொடர்பு இல்லை என்பதால் ஒரு சொல் திறமுடையதாக இருந்தபோதிலும், அது ஒன்றை நினைவுபடுத்த வேண்டும் என்பதில்லை. காரணம்

இதுதான்: ஒரு சொல் திறம் படைத்தது எனக் கூறிக்கொண்டு, அதே வேளையில் அத் திறத்தால் எந்த விளைவையும் படைக்கும் ஆற்றலில்லை எனக் கூறுவது முரணான கூற்றாக முடியும். திறமெனக் கூறுவதெல்லாம் விளைவைத் தரவல்லது என்பதை நாமறிவோம். எனவே, திறம்படைத்த சொற்கள் எல்லாம் அந்தத் திறத்தின் காரணமாகப் பல நினைவுகளை எழுப்புவது இயற்கையே. மேலும், ஒரு சொல் அதன் பொருளை நமக்குத் தருகிறது எனக் கருதும் போது, சொற்களை, அறிவைத்தரும் நேர்மையான கருவியாக அல்லது பிரமாணமாகக் கொள்ளவேண்டும்.

ஒரு சொல் முக்கியமாக நம்மை நினைவுபடுத்துவது எது? ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளையா (vyakti)? அல்லது ஒரு தொகுதியையா (jāti)? அது ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளையோ, மனிதனையோ குறிப்பிடுவதாகத்தான் சாங்கியர் கூறுவர். சாதாரணமாக நம் அனுபவத்தில் குறிப்பிட்ட தனித்தவைகளையே (particulars) காணுகிறோம்; பொதுமைகளைக் (generalities) காணுவதில்லை. 'பசு' என்ற சொல்லை எடுத்துக்கொள்வோம். பசு என்று சொல்லும்போது, ஒரு குறிப்பிட்ட பசுவையேதான் சாதாரணமாகக் கொள்கிறோம். சமணர்கள் அல்லது ஆறுகதர்கள் (Ārhatas) பகுப்புகளின் வடிவத்தையே சொல் குறிக்குமென்பர். சான்றாகப் பசு என்பது பசுக்களின் பொதுத் தோற்றத்தையோ வெளியுருவமைப்பையோ குறிக்கும் எனக் கொள்வார் இவர். தனித்த குறிப்பிட்ட பசு நேர்முகமாகக் குறிப்பிடப்படாமல் மறைமுகமாகவே குறிப்பிடப்படுகிறது. ஆனால், சொற்கள் பொதுமைகளையே (jāti) முக்கியமாகக் குறிப்பிடுகின்றன என்று மீமாம்சகர்களும், வேதாந்திகளும், இவர் தம் கருத்துள்ளோரும் ஒப்புக்கொள்வர். அதாவது, 'பசு' என்பது 'பசுத் தன்மை'யையே குறிப்பிடுவதாகக் கொள்வர். சமணர்கள் கூறுவதுபோல வெளியுருவத்தை இது குறிப்பிடுவதாகக் கொள்ளலாகாது; அதன் பண்பையே— 'பசுத்தன்மையையே'—குறிப்பிடுவதாகக் கொள்ளல் வேண்டும். நையாயிகர்கள் ஒரு சொல் தனித்த ஒன்றையும் (vyakti), அதன் பொதுப்பண்பையும் (jāti), வெளியுருவத்தையும் (ākṛti) குறிப்பிடுவதாகக் கூறுவர். ஆனால், பிற் காலத்திய நையாயிகர்கள் வெறும் தனித்த ஒன்றை அல்லது வெறும் பொதுமைப் பண்பை ஒரு சொல் குறிப்பிட முடியாது எனக் கொள்வர். பொதுமையால் சிறப்பிக்கப்பெற்ற தனித்த ஒன்றையே ஒரு சொல் குறிப்பிடுகிறது என்பது அவர்தம் கூற்றாகும். (jātiviśiṣṭa-vyakti).[1] ஆனால், இந்தக் கருத்தை அத்துவிதவாதிகள் ஆராய்வர். ஒரு சொல் அதன் பொதுமையின் காரணமாகத்தான்

[1] பார்க்க: D. M. Datta: 'Six Ways of Knowing,' பக்கங்கள் 259-க்கு மேல் பார்க்க.

தனித்த ஒன்றைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது என்பது அவர்தம் கூற்று. இங்குப் பொதுமையெனப்படுவது ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளின் இன்றியமையாத பண்பாக விளங்குகிறது. இந்தப் பண்புதான் 'பொதுமையாக விளங்கும் தொகுதியைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது.

ஒரு சொல்லுக்கு இருவகைப் பொருளுண்டு எனக் கொள்ள லாம். அவைகளாவன : முதன்மையான பொருள் (Mukhyārtha அல்லது Sakyārtha); அதனுடன் சார்ந்துநிற்கும் பொருள் (lakṣyārtha). ஒரு சொல், அது தோன்றும்போது அதன் முதன்மை யான பொருள் அவ்வளவு பொருத்தமாகத் தென்படாவிடில், இரண் டாவது பொருளைப் பொருத்தமானதாகக் கொள்ளல் வேண்டும். இந்த இரண்டாவது பொருள், முதல் பொருளுடன் தொடர்பு கொண்டதாகவேயிருக்க வேண்டும்[1] இந்த இரண்டாவது பொருளை மூன்று வகையாகப் பிரிக்கலாம். ஒன்று ஜகலக்ஷணம் (jahallak-ṣaṇā). இங்கு ஒரு சொல்லின் முதன்மையான பொருளுக்கு அப்பாற்பட்டு, ஆனால், அதனுடன் நெருங்கிய தொடர்புகொண்ட ஒன்றைக் குறிப்பிடுவதையே இது குறிக்கும். சான்றாகக் கங்கை யினருகிலுள்ள கிராமம் எனும்போது, கங்கைக் கரையிலுள்ள கிராமத்தையே குறிப்பிடுகிறோம். இங்கு முதன்மையான பொருளான கங்கையை நாம் தவிர்த்துக் கரையையே கொள் கிறோம்.[2] சில வேளைகளில் முதன்மையான பொருள், அதனோடு தொடர்புள்ள வேறொன்றைக் குறிப்பிடுவதை அறியலாம். இதனால் முதன்மைப் பொருள் மறைந்துவிடுகிறது என்று கூறலாகாது. சான்றாக, ' பள்ளி இன்று வேலை செய்கிறது ' எனும்போது, அது ' பள்ளி மாணவர் 'களையே குறிக்கிறது. இதனால் ' பள்ளி ' என்பதும் தவிர்க்கப்படவில்லை என்பதை அறியவேண்டும். இத்தகைய, சார்ந்திருக்கும் பொருளை ' அஜகலக்ஷணம் ' (Ajahat-lakṣaṇā) என்பர்.[3] கடைசியாக விளங்கும் சார்ந்திருக்கும் பொருளை இப்போது குறிப்பிடலாம். முதன்மையாக விளங்கும் பொருளில் ஒரு பகுதியை ஏற்கவும் மறு பகுதியைத் தவிர்க்கவும் செய்யும்போது தோன்றும் பொருளை ' ஜகதஜகலக்ஷணம் ' (jahadajaha lakṣaṇā) அல்லது 'பாகத்தியாக லக்ஷண' (bhāgatyāga-lakṣaṇā: exclusive-non exclusive implication) எனக் கூறுவர்.[4] ஒருவனின் ஒற்றுமை நிலை யைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது, 'இவன்தான் அந்தத் தேவதத்தன்' எனும்போது, ' இவன் ' எனும் சொல் நிகழ்காலத்தில் காணும்

[1] Sakya-Saṃbandhaḥ lakṣānā வாக்கியவிருத்தி (Vākyavṛthi, 47, Mem. Edn. Vol. 15): mānāntara-Virodhe tu mukhyārthasyāpari-'grahe, mukhyār, thena-'Vinābhūte pratītir lakṣaṇo cyate.

[2] Sakyārthā-perityāgena tat-saṃbandhy arthāntare vṛttiḥ Jahallak-ṣaṇā.

[3] Sakyārtha-parityāgena tat-sambandhy arthāntares vṛttiḥ jahallakṣaṇā.

[4] Sakyaikadeśa-parityāgenaikadeśe vrttiḥ jahad-ajahallakṣāna.

தேவதத்தனையும், ‘அந்த’ எனும் வாக்குக் கடந்த கால தேவதத்தனையும் குறிக்கிறது. இங்கு ‘இவன்’, ‘அந்த’ என்ற சொற்களின் பொருளில் ஒரு பகுதியை ஏற்றுக்கொண்டு ஒரு பகுதியைத் தவிர்க்கிறோம். இதையே இந்தச் சார்புப் பொருள் குறிப்பிடும். மேலும், ‘நீயே அதுவாகிறாய்’ (That thou art), ‘நானே பிரமன்’ (I am Brahman) முதலிய உபநிடத வாக்கியங்களைப் பொருள்கொள்ளும்போதும் ஜகதஜகலக்ஷணத்தையே கைக்கொள்ளுகிறோம்.

சொற்றொடர்களின் வாக்கியவமைப்புக் காரணமாகத்தான் ஒரு வாக்கியம் உருவாகிறது.[1] ஒரு வாக்கியத்திலிருந்து நாம் பொருளை அறிவது எப்படியென்பதை இப்போது பார்க்கலாம். சொற்கள் தாங்களாகவே தரும் பொருளைத் தவிர, வாக்கியமாக வரும்போது வாக்கியத்தின் பொருளைத் தருகின்றனவா? அல்லது, தங்கள் பொருளை மட்டுமே தருகின்றனவா? சொற்கள் தங்கள் பொருளையும் வாக்கியப் பொருளையும் ஒருங்கே கொடுப்பதாகக் கூறுவர் பிரபாகரர்கள். இதற்கு ‘அன்விதாபிதான வாதம்’ (ānvitābhidhānavā_ā) என்பர். சொற்கள் தங்களுக்குரிய பொருளையே தருவதாகக் கூறுவர் பாட்டர்கள். சொற்கள் தரும் பொருளிலிருந்து வாக்கியப் பொருளைப் பின்னர் அறிகிறோம் என்பது அவர்தம் கூற்றாகும். இதற்கு ‘அபிகிதான்வய வாதம்’ (abihitānvaya vādā) எனப்படும்.[2] சொற்கள் தங்களுக்குரிய பொருளையே கொடுக்கின்றன. ‘பசுவைக் கொண்டுவா,’ ‘பசுவைக் கட்டு,’ என்று கூறும்போதெல்லாம் ‘பசு’ என்பதன் பொருள் மாறுவதில்லை. ஆனால், ‘கொண்டுவா’. ‘கட்டு’ என்பவை இடத்துக்குகந்த பொருளைக் கொடுக்கும் தன்மையன. இதனால், ‘பசு’ என்ற சொல்லும், அதற்குரிய பொருளிலிருந்து, தான் தொடர்புகொள்ளும் சொல்லுக் கொவ்வுமாறு பொருள் கொள்ளுகிறது. கூறப்போனால் சொற்கள் தங்களுக்குரிய பொருளையே முதலில் தந்த பின்னர், இச் சொற்களில் பொருள் எல்லாம் இணையும்போது வாக்கியப் பொருளைத் தருகிறது. சொற்கள் முதலில் தருவது சொற்பொருளே; இச் சொற்பொருளிலிருந்து பின்னர் வாக்கியப் பொருள் எழுவதை அறியலாம்.[3]

பாட்டர்களின் (Bhaṭṭas) அபிகிதான்வய வாதத்தைப் பிரபாகரர்கள் எதிர்ப்பர். ஒரு வாக்கியத்தில் அமைந்திருக்கும் சொற்கள் தமக்கிடையேயுள்ள தொடர்பை முதலிலேயே குறிக்கின்றன.

[1] வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள், 257, 258.
[2] மானமியோதயம் (Mānameyodaya) (TPH), பக்கங்கள் 94—98.
[3] Padebhyah padārthāḥ, padārthebhyaḥ saṃsarga ity abhihitānvayaḥ.

மேலும், ஒரு வாக்கியத்தையும் அதன் பொருளை அறிவதையும் குறிக்கும்போது, ஒவ்வொரு சொற்களின் பொருளையும், அச்சொற்களின் திறத்தையும் நாம் கருதுகிறோம் என்பது வலிந்து கூறுவதன் பாற்படும். இவ்விரு உண்மைகளையும் பாட்டர்கள் தவிர்ப்பதால்தான் அவர்தம் கூற்றுத் தவறுடையதாக விளங்குகிறது. ஒரு வாக்கியத்தில் முக்கியமாய் அமைவது, செய்யவேண்டிய ஒரு காரியத்தைக் (kārya) குறிப்பிடும் வினைச்சொல்லே.[1] ஒரு வாக்கியத்தில் வினைச்சொல்லைத் தவிர மற்றைச் சொற்கள் காரியத்தைப் (kārya) பொறுத்து தங்களுக்குள் இணைகின்றன. இந்தக் காரியத்தைக் கருத்திற்கொள்ளாத எந்தச் சொல்லும் பொருளற்றது என்றே கூறவேண்டும். 'கழியுடன் பசுவைக் கொண்டுவா' எனும் வாக்கியத்தில், பசுவுக்கும் கழிக்கும் கொண்டுவருவதன் காரணமாகத் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. 'பசுவைக் கட்டிப்போடு' என்ற வாக்கியத்தில், பசுவுக்கும் ஒரு வினைச்சொல்லுக்கும் தொடர்பு விளங்குவதைப் பார்க்கிறோம். சொற்கள், சொற்பொருளையும் பின்னர் வாக்கியப் பொருளையும் தருகின்றன எனக் கூறுவதைவிட, சொற்கள் தாங்களாகவே தங்களுக்கிடையேயுள்ள தொடர்பை அறிவிக்கின்றன எனக் கூறுவது பொருத்தமானதேயாம். மேலும்; சொற்பொருளைக் கற்கும் வகையை நாம் ஆராய்ந்து பார்க்கும்போது, நாம் அறிய விரும்பும் ஒரு நிலையைப் பொறுத்தே சொற்கள் தம்முள் தொடர்புகொள்ளுகின்றன என்பது விளங்கவரும்.

பாட்டர்கள் கூறும் உலகியல்களைப் பற்றிய விளக்கங்களை அத்துவிதவாதிகள் ஒப்புக்கொண்டாலும், சொற்களைப் பற்றிய விளக்கத்தில் அத்துவிதவாதிகள் தமக்குள் வேறுபடுவர். அத்துவித தத்துவத்தை வளர்த்த பெரியோர்களில் சிறந்தவர்களாகக் கருதப்படும் வாச்சஸ்பதி, சித்சுகர் (vācaspati, Citsukha) போன்றவர்கள் பாட்டர்களின் கருத்தையே தமது கருத்தெனக் கூறுவர். ஆனால், விவரணக் கொள்கையின் ஆசிரியரும் பாரதிதீர்த்தரும் முற்கூறிய இரு வகைக் கருத்துகளுமே அத்துவிதத்துக்குகந்தன என ஒப்புக்கொள்வர். விவரணக் கருத்தை விளக்க முற்படும் பாரதி தீர்த்தர், பிரபாகரர்களிடமிருந்து வேறுபட்ட வகையில் அன்விதாபிதான வாதத்தைக் (anvitābhidhāna-vāda) கூறுவர். விவரணக் கருத்தின் ஆசிரியர் கொள்ளும் கருத்து இதுதான்: ஒரு வாக்கியத்திலுள்ள எல்லாச் சொற்களும் வினைச்சொல்லுடன்தான் தொடர்பு கொள்ளுகின்றன எனக் கூறவேண்டுவதில்லை. மேலும், இத்தகைய தொடர்பு பலவகைப்படும். ஒரு சொல் பண்புடன் தொடர்புகொள்ள

[1] இங்குக் 'காரியம்' (Kārya) என்பதற்கும் 'கிரியை' (Kriyā) என்பதற்கும் வேறுபாடுண்டு. எதை நாம செய்துமுடிக்க அல்லது அடைய விரும்புகிறோமோ அது காரியமாகும்; அந்தக் காரியத்தை அடையவிருக்கும் வழியைக் கிரியை என்னலாம். பிரபாகரர் காரியம் எனக் கூறுவது, அபூர்வம என்பதற்குச் சமமாகும்.

லாம்; அல்லது ஒரு பொருளுடன், ஒரு செயலுடன், ஒரு காரணப் பொருளுடன் தொடர்பு கொள்ளலாம். சான்ருக, 'வெள்ளைப் பசுவைக் கொண்டுவா' என்ற வாக்கியத்தில் 'வெள்ளை' என்பது பொதுமையாக விளங்கும் பசுவைச் சார்ந்திருக்கிறது; இங்குக் காரணமாக விளங்குவது ஒருபொருளுடன் தொடர்பு பெறுவதையும் அறியலாம்; ஒரு பொருளுக்கும் ஒரு செயலுக்குமுள்ள தொடர்பையும் நாமறியலாம்; இந்தச் செயலுக்கும் காரியத்துக்குமுள்ள (அதாவது, அடையவேண்டும் ஒரு பொருளுக்குள்ள (niyogakārya) தொடர்பையும் இங்குக் காணலாம். மேலும், இங்குப் பண்புக்கும் காரியத்துக்கு மிடையேயுள்ள தொடர்பு, நேரடியானதெனக் கூறமுடியாது. ஒரு சொல்லின் திறம், அது தரும் பொருள், மற்றைச் சொற்களின் பொருளுடன் தொடர்பு பெறும்போது (இந்தச் சொல் வினைச் சொல்லாகத்தான் இருக்கவேண்டும் என்பதில்லை) நன்கு தெளிவா கிறது என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். இந்தக் கருத்தை நாம் ஒப்புக்கொள்ள மறுத்தால், கூறியது கூறல் என்ற நிலையில் தான் ஒரு வாக்கியத்தை நாம் கொள்ளவேண்டியவர்களாவோம். காரியத்தைப் பொறுத்தே சொற்கள் பொருளைத் தருகின்றன எனும் போது, இந்தப் பொருளை வேறு பிரமாணங்களாலும் அடையமுடியும் என்ருகிறது; மேலும், இந்தப் பிரமாண உண்மையைத்தான் வாக்கியப் பிரமாணமும் கூறுகிறது எனக் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. எனவேதான், இது கூறியது கூறல் எனும் குற்றத்தின் பாற்படும் எனக்கூறினேம். மேலும், எல்லாச் சொற்களின் பொருளும் அடையவேண்டும் காரியத்துடனேதான் நேரடித் தொடர்புகொள்ளு கிறது எனக் கூறமுடியாது. சொற்களின் பொருளைத் 'துணைகள்' (subsidiaries: śeṣa) எனக் கூறும்போது, அடையவேண்டும் காரியம் முதன்மையானதாக (principal: śeṣi) விளங்குகிறது. இத்தகைத் துணைகளுக்கும் முதன்மைக்கும் எவ்வகையில் நேரடித் தொடர்பைக் கொள்ளமுடியும் என்பது ஐயத்தின்பாற்பட்டதாகும். மேலும், காரியத்தை (kārya) முதன்மையானதாக எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? காரியம் இயக்கமற்றது என்ற உண்மையைக் கொண்டு பார்க்கும் போது, அதை முதன்மையாகக் (svāmin) கொள்ள வழியில்லையே! மேலும், இந்தக் காரியம் வேறு சொற்களின் பொருளைக் கொள்ளாத காரணத்தால், முழுமையானது எனவும் (avayavi) கொள்ள வழியில்லை. மேலும், இந்தக் காரியத்தை அடையவேண்டியதெனவும் (sādhya) கொள்ளலாகாது. உண்மையில் நாம் அடைவது காரணத் தொடர்பால் வரும் கிரியைகளையே (kriyā). இந்தக் கிரியைகள், குறிக்கோளை அடைய வழியாக அமையும் செயல்களாகவே விளங்குகின்றன. காரியத்தை அடையவேண்டுவதொன்று எனக் கூறும்போது, அதை முடிவாக அடையவேண்டும் பொருள்களான பயன் சுவர்க்கம் அல்லது தேவருலகம் போன்றவைகளாகவும் கொள்ள முடியாது.

இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? சொற்கள் மற்றைச் சொற்க ளுடன் கொள்ளும் தொடர்பு காரணமாகத் தாங்களாகவே பொருளைத் தருகின்றன. அவைகள் வினைச்சொற்களாகவுமிருக்கலாம்; வேறு சொற்களாகவுமிருக்கலாம். காரியத்துடன் தொடர்பு கொண்ட சொற்களுக்கே பொருள் திறம் அமைகிறது எனக் கொள்ளும்போது, 'காரியம்' என்ற சொல்லை நாம் கொள்ளும்போது அதற்கு எந்த வகைக் காரியமுமில்லையே? இந்தக் காரியம் என்ற சொல்லுக்கு வேறு காரியம் இருக்கிறது எனக் கூறுவது பொருத்தமற்ற ஒன்றாகும். அடையும் நோக்கத்தைப் பொறுத்தே சொற்கள், பொருள்திறம் பெறுகின்றன எனக் கூறுவது தவறாகும். அடையும் நோக்கமில்லாத சொற்களும் பொருள் தருவதை நாமுணரலாம். 'தேவதத்தன் உண்டபின் வெளிச்சென்றான்' என்பதில் அடையவேண்டிய எதுவும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லையே ? மேலும், தனக்குப் பெரிய வரான ஒருவரின் கட்டளையைக் கொள்வதால்மட்டுமே சொற்களின் பொருளை நாம் உணருகிறோம் எனக் கூறுவதற்கு ஆதரவாக எவ்வகை விதியும் கிடையாது; இக் காரணத்தையும் நிகண்டுகளையும் (Nighaṇṭu) கொண்டுகூட நம்மால் கற்க முடியும் என்பது இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது. எனவே, சொற்கள், தங்கள் பொருளைத் தர, அடையத்தகும் ஒரு குறிக்கோள் வேண்டும் என்பதில்லை. அது இல்லாத வேளையிலும், மற்றைச் சொற்களின் பொருளுடன் தொடர்பு கொண்டு (anyānvita - svārtha) அவைகள் தங்கள் பொருளைத் தர வல்லன என்பதை நாம் அறியவேண்டும்.

இப்படியும் ஓர் எதிர்ப்புண்டு. அன்விதாபிதான வாதத்தின்படி 'பசு' என்பது, 'கொண்டுவா' அல்லது 'கட்டு' என்ற சொல்லுடன் தொடர்பு கொள்ளுகிறது என்பதாலும், 'கொண்டுவா' என்ற சொல், பசுவுக்கும் குதிரைக்கும் பொருந்தும் என்பதாலும், 'பசுவைக் கொண்டுவா' என்ற வாக்கியம் தெளிவான பொருளைத் தரவல்லதன்று என்று கூறலாம். இந்தக் கூற்றுப் பொருத்தமற்றதாகும். இத் தகைய சொற்கள் தோன்றும் சூழ்நிலையைக் கவனிக்கும்போது, இந்தக் கூற்றுப் பொருளற்றதெனக் கொள்ளலாம். 'பசுவைக் கொண்டுவா' எனும்போது, 'பசு' எனும் சொல், 'கொண்டுவா' எனும் தொடருடன்தான் தொடர்பு கொள்ளுகிறது; 'கட்டுவது' என்ற சொல்லுடன் அது தொடர்பு கொள்ளுவதாகக் கூறமுடியாது. இதேபோன்று, 'கொண்டுவா' எனும் தொடர், பசுவைக் குறிக்குமே தவிர, குதிரையைக் குறிக்காது என்பதும் தெளிவாகும். ஆனால், இப்படியும் கூறுவர்: பசு தனது 'பசுத்தன்மையை'க் குறிப்பதாகக் கொண்டு, அது 'கொண்டுவருவ'துடன் தொடர்புகொள்ளுகிறது என்று கூறிக் 'கொண்டுவா' எனும் சொல் பசுவுடன் தொடர்பு கொண்டுவருவதைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளும்போது, இவ்விரண்டு சொற்களுமே ஒரே பொருளைத் தருவதாகக் கூற வழியிருக்கிறதே

என்பர். மேலும், இவ்விரு சொற்களும் தாம் தொடர்புகொள்ளும் மற்றைய சொற்களைக் காட்டாதவழி, ஒரே பொருளையே தர இடமாகிறது எனக் கூறுவர். ஆனல், இக் கூற்றுத் தவருன ஒன்ருகும். 'பசு' எனும் சொல்லைத் தனியாகக் கூறும்போது, அச் சொல் எச் சொற்களுடனும் தொடர்பற்றுத் தனியேதான் நிற்கிறது. அதேபோன்று, 'கொண்டுவா' எனும் சொற்ருெடர் தனித்து நிற்கும்போது, பசுவுடன் அது தொடர்பு கொள்ளுவதாகக் கூறமுடியாது. இந்த இரண்டு சொற்களும் இணையும்போதுதான் அவைகளுடைய தொடர்பு நன்கு விளக்கமடைகிறது. இதனல் தான் முன்னர் கூறிய குறைபாடு இங்கு இல்லை எனக் கூறுகிருேம். மேலும், இத்தகைய இரு சொற்களின் வேறுபாடு, ஒன்று முன்னுக்கு வருவதாலும், பின்னர் அதை அடுத்து இரண்டாவது சொல் வருவதாலும் ஏற்படுகிறது எனவுங் கொள்ளல்முடியாது. இப்படிக் கொள்ளும்போது, வேள்வியைச் செய்யும் ஒருவனைச் சிறப்பிக்கும் 'ஆகிதாக்னி' (āhitāgni), 'அக்னியாகித' (agnyāhita) போன்ற சொற்கள் வெவ்வேறு பொருளைத் தருவனவாகவே கொள்ள வேண்டியதாகிறது. இது உண்மையன்று. மேலும், அன்விதாபிதான வாதத்துக்கு (anvitābhidhāna-vāda) எதிராகக் கூறும்போது, சொற்கள் ஒன்றை ஒன்று சார்ந்து நிற்பதைத் தவருகக் கூறுவர். 'பசு' என்பது 'பசுத்தன்மை'யைக் குறிப்பிடும்போது, அதனுடன் தொடர்பு பெற்ற சொல் 'கொண்டுவா' என்பதைக் குறிப்பிடுவ தாகவும், 'கொண்டுவா' என்பது கொண்டுவரும் செயலைக் குறிப் பிடும்போது, 'பசு' என்பது 'பசுத்தன்மை'யைக் குறிப்பிடுவதாகவும் கொண்டால், இவ்விரண்டு சொற்களும் தங்களுக்குள் ஒன்றை யொன்று சார்ந்து நிற்க இடமாகிறது என்பர். ஆனல், உண்மையில் இந்த வகைக் கோளாறு இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. நாம் சொற்களை ஒன்றன் பின் ஒன்ருகக் கேட்கும்போது, அதன் பொருளை அறிகிருேம். கடைசிச் சொல்லையும் கூறிய பிறகு, எல்லாச் சொற்களினுடைய தொடர்புகளையும் மனத்திற்கொண்டு, அவைகளின் இணைந்த பொருளை அறிகிருேம்.

அன்விதாபிதான வாதத்திற்கும் (anvitābhidhāna - vāda), அபிகிதான்வய வாதத்திற்கும் (abhihitānvaya) இடையே எவ்வகைக் குழப்பமுமில்லை யென்றே கூறவேண்டும். இவ்விரண்டையும் இவ்வாறு வேறுபடுத்தலாம் : அபிகிதான்வயக் கருத்துப்படி சொற்களின் இயக்கம் பொருளைக் காட்டுவதுடன் முடிவடைகிறது; சொற்பொருளிலிருந்தே வாக்கியப் பொருளை உணருகிருேம்.[1]

[1] வி. பி. ச. பக்கம், 260. Abhihitānvaya-vāde hi padāni padārthāu abhidhāyo' pakṣiyante, padārthebhyo vākyārtha-pratipattiḥ, anvitābhidhāna-vādetu padānām eva vākyārtha-pratipādakatvam iti viśeṣaḥ.

இப்படிக் கூறுவதால், அத்துவித தத்துவத்திற்குப் பாட்டர்களுடைய அபிகிதான்வய வாதம் எவ்வளவு உதவுகிறதோ, அதே பேரன்று அன்விதாபிதான வாதமும் உதவுகிறது. வேத நூல்களை விளக்கும் வேதாந்தக் கருத்தை உற்றுநோக்கும்போது, இவ்விரண்டு கருத்துகளும் அதனுடன் முரண்படுவதாகக் கூறமுடியாது. பிரகாசாத்மன், பாரதிதீர்த்தர் முதலியோர் கொள்ளும் காரணங்களுக்கும் புறம்பான பல காரணங்களைக்கொண்டு பார்க்கும்போது. பிரபாகரர்களின் கொள்கையைவிட, பாட்டர்களின் கொள்கையே மிகப் பொருத்தமானது எனக் கூறலாம். ஆனால், பிரபாகரர்களின் கருத்துகளைக் கொள்ளுவதால் ஏற்படும் பயனையும் இங்குக் குறிப்பிட வேண்டும். பாட்டர்களின் கொள்கையில், சொற்களைத் தொடர்பற்ற அருவமான பொதுமையின் குறியீடுகளாகக் கொள்வதைப் (to regard words as symbols of unrelated abstract universals) பிரபாகரர்கள் எதிர்ப்பதையும் அறியலாம். மேலும், சொற்களைப் பேசும் ஒருவனைப் பற்றிய உண்மையையும் பிரபாகரர்கள் வெளிப்படுத்துவர்.[1] வெறுஞ் சொற்களின் கூட்டத்தால் ஒரு வாக்கியம் அமைந்துவிடாது. அங்கொன்றுமிங்கொன்றுமாகச் சொற்களைத் தொடர்புபடுத்துவதாலும் ஒரு வாக்கியம் உருவாகாது. ஒரு வாக்கியம் விடிவு பெறவேண்டுமென்றால், பல குறிப்பிட்ட கட்டுப்பாடுகளுள்ளன. வாக்கியத்தில் அமையும் சொற்கள் இணைந்து துணைபுரிவனவாக வேண்டும். அந்தச் சொற்களின் இணைப்பு இன்றியமையாத ஒன்றாக அமைதல் வேண்டும். மேலும், வாக்கியத்தில் அமையும் சொற்களில் ஒருவகை எதிர்நோக்கி நிற்கும் திறன் (expectancy: ākāṅṣā) அமைந்திருக்க வேண்டும். ஒரு வாக்கியத்தில், 'பசு' எனும் ஒரு சொல் மாத்திரம் விளங்கும்போது, அது தனியாக முழுமையான பொருளைத் தராது தத்தளிப்பதை அறியலாம். இதேபோன்றுதான் 'கொண்டுவா' என்பதிலும். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஒரு சொல் மறு சொல்லை எதிர்நோக்கி நிற்பதை அறியலாம். இதனால்தான் அது முழுமையான பொருளை நோக்கி ஏங்குகிறது. ஒரு சொல் எந்தச் சொல்லையும் எதிர்நோக்கி நிற்கும் என்றும் கொள்ளலாகாது. அது பொருத்தமான சொல்லாக அமைதல் வேண்டும். 'பசு' எனும் சொல்லுடன் 'பன்றி' என்ற சொல்லை இணைப்பதால் பயன் என்ன? பசு எனும் சொல் தேவைப்படும் பொருளைப் 'பன்றி' எனும் சொல்லால் எங்ஙனம் கொடுக்கமுடியும்?

[1] பார்க்க: D. M. Datta: 'Six ways of Knowing,' பக்கங்கள் 289—299. ஞானகானபாதர் (Jñānaghanapāda) தமது 'தத்துவ சுத்தி'யில் (Tattva-śuddhi) விவரணக் கருத்தையே சிறப்பாகக் கூறுவர். பக்கங்கள், 47—51: abhihitānvaya-pakṣe aneka-śakti-kalpana-prasaṅgāt, saṅgati grahaṇasya ca padanam anvitartha-viṣyatvāt, vākyārthasya ca aśābdatva. prasaṅgāt. padārthanāmadheyā pūrvapramāṇa-parikalpanā-prasangāt, vākyārtha pratipatteḥ padānāṃ anvitābhidhāyagatve'pi virodhābhānāt, apagata nikhila-doṣa-vrātaṃ anvitābhidhānam eva nyāyaṃ nyāyavido manyante.

முடியாது. எனவே, பொருத்தமான (yogya) சொற்கள் தாம் வேண்டும். அவைகளால்தான் எதிர்நோக்கும் தன்மையைத் (ākāṅkṣā) தணிக்க முடியும். 'கொண்டுவா' எனும் சொற்றொடர், பசுவைப் பொறுத்துப் பொருத்தமானது என்பதை நாம் உணரலாம். எதிர் நோக்கும் தன்மை, பொருத்தம் ஆகிய பண்புகளுடன் அண்மைப் பண்பையும் (proximity: āsatti) தேவையான; ஆனால் பொதுவான ஒன்றாகக் கூறலாம். 'பசு' என்ற சொல்லை இப்போது கூறி, சிறிதுநேரம் கழிந்த பின்னர், 'கொண்டுவா' என்று கூறுவதால் என்ன பயன்? எனவேதான், வாக்கியச் சொற்களை நாம் உச்சரிக்கும் போது, நெருங்கிய தொடர்புடன், அதாவது, அண்மைப் பண்புடன் கால வேறுபாடின்றிச் சொற்களை உச்சரிக்கவேண்டும். இத்தகைய சொற்கள் எழுதக்கூடியனவாகவுமிருக்கவேண்டும். எனவே, வாக்கியச் சொற்கள் ஒன்றை ஒன்று எதிர்நோக்கி நிற்க வேண்டும்; ஒன்றை ஒன்று அடுத்திருக்கவேண்டும்; ஒன்றுக்கொன்று தகுதியுடையனவாகவுமிருக்கவேண்டும்.[1]

வாக்கியப் பொருளைப்பற்றிய முக்கூறுகளையும் பார்த்தோம். நான்காவதாக அந்த வாக்கியம் கூறும் அறிவைக் கூறலாம். அதாவது, அதன் தாற்பரியக் கூற்றினைக் (tātparyajñāna) கூறலாம். உலகியல் வழக்கப்படி, சொற்களின் பொருளை அந்தந்தச் சூழ்நிலைக்குத் தக்கவாறு எடுத்துக்கொள்ளவேண்டும். உதாரணமாக இதைக் கூறலாம்: 'சயிந்தவம்' (saindhava) என்பது உப்பையும் குறிக்கும்; குதிரையையும் குறிக்கும். சாப்பிட்டுக்கொண்டிருக்கும் ஒருவன் இச்சொல்லைக் கையாளும்போது, அது உப்பையே தான் குறிக்கும்; குதிரையைக் குறிக்காது என்பதை நாம் அறிவோம்.

வேதநூற் சொற்கள் தரும் பொருளை நாம் ஆராயும்போது, அவைகளை அறுவகைச் சிறப்புப் பண்புகளைக் (ṣadliṅga) கொண்டு அறிதல் வேண்டும். பொருள் செறிந்த வேதநூற் கூற்றுகளே பெருமை வாய்ந்த செல்வாக்கு நிறைந்த கூற்றுக்களாகும்.[2] பொருளைப் பற்றிய பண்புகளாவன: தொடக்கக் கூற்றுகளுக்கும் முடிவுக் கூற்றுகளுக்குமிடையே தோன்றும் பொருத்தம் (upakrama-upasaṃhāra), திருப்பிக் கூறுதல் அல்லது வலியுறுத்தல் (abhyāsa), புதுமை (apūrvatā), பயனுள்ளமை (phala), புகழ்ச்சிக் கூற்றுகளால் வரும் சிறப்பும் இகழ்ச்சிக் கூற்றுகளால் வரும் இகழ்ச்சியும்

[1] 'மானமியோதயம்' (Mānameyodaya), பக்கம் 99: atrā'kāṅksā ca yogyatvaṃ sannidhiś ceti tat trayam, vākyā-'rthā-'vagame sarvaiḥ karaṇatvena kalpyate. வி. மி. ச. (VPS) பக்கம் 212. anyonyākāṅkṣā-sannidhi-yogyatāvanti padāni vākyam.

[2] பாமதி (Bhāmati) (TPH), பக்கம் XIV. tātparyavati hi śrutiḥ pratyakṣād balavati, na śrutimātram.

(arthavāda), கடைசியாக அறிவாராய்ச்சிக்கு ஒவ்வும்படியான தெளிவு என ஆறுகும்.[1] இத்தகைய கட்டுப்பாடுகளாக விளங்கும் பண்புகளைக் கொண்டு வேதநூற்களை அணுகும்போது, அவைகளின் பொருள் இரண்டற்ற பிரமமென அத்துவிதவாதிகள் உணர்வர்.

வாய்மைச் சான்று இடைப்பட்ட அறிவையே தரவல்லது எனக் கூறுவர் வாச்சஸ்பதி (Vācaspati). பிரமத்தைப்பற்றிய உள்ளுணர்வு பெறுவதற்கு ஆழ்ந்த சிந்தனை (prasaṅkhyāna) வேண்டும். வெறுங் கல்வி கற்பதால் (śravaṇa) இந்த அறிவு வந்துவிடாது. ஆனால், விவரணக் கருத்தின்படி, வாய்மைச் சான்றால் உடனடியான அறிவையும் இடைப்பட்ட அறிவையும் பெறமுடியுமெனக் கூறப்படுகிறது.[2] வெறும் வாக்கியத்தால் நாம் இடைப்பட்ட அறிவையே தான் பெறமுடியும். ஆனால், அந்த வாக்கியத்தின் உட்பொருளை நன்கு சிந்திக்கும்போது உடனடி அறிவு கிடைக்கிறது. சான்றாக, 'நமது ஆன்மாவே பிரமம்' என்ற வாக்கியத்தை நன்கு ஆராய்ந்து அறியும்போது, உடனடியாக விளங்கும் உள்ளறிவாகப் பிரமம் விளங்குவதைக் காணலாம். இங்கு ஓர் உதாரணம் தரலாம். ஆற்றைப் படகில் கடந்த பத்துப் பேர், தங்களை எண்ணிப் பார்க்கப் பார்க்க ஒன்பது பேர்களே என்று தங்களுக்குள் குழப்பமுற்று நிற்கும்போது, அறிவும் நம்பிக்கையுமுள்ள ஒருவன், எண்ணுபவன் தன்னைக் குறிக்க மறந்துவிடுகிறான் என்பதைச் சுட்டிக் காட்டி, 'நீயே அந்தப் பத்தாவது மனிதன்' எனும்போது, உடனடி அறிவு விளங்குவதைக் காணலாம். இதேபோன்று வேதநூல்கள் முதலில் இடைப்பட்ட அறிவையே தருகிறது;[3] பின்னர் மிக முக்கியமான கூற்றுகளைப்[4] படித்து நன்கு ஆராயும்போது, பிரம அறிவு உடனடியாகக் கிடைக்கிறது. வெறும் வாக்கியங்களைப் படிப்பதால் இடைப்பட்ட அறிவும், அதன் உட்பொருளை நன்கு அறிவதால் உடனடி அறிவும் கிடைக்கப்பெறுகிறது என்பதைப் பிருகுவைப்பற்றிய (Bhṛgu) உட்கதையால் விளக்கலாம்.[5] பிரமமே இந்த உலகின் படைப்புக்கும், வாழ்வுக்கும், அழிவுக்கும் காரணமென அறிந்த பிருகு (Bhṛgu), ஆழ்ந்த சிந்தனையின் பயனாகப் பிரமத்தைப்பற்றித் தம் தந்தை கூறிய கூற்றை நன்கு உணர்ந்து, உடனடி அறிவைப் பெற்றார் என்று உபநிடதம் கூறும். சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் கூறப்படும் இந்திரனையும், ஒரு சான்றாகக்

[1] 'பாமதி'யின் முகவுரையைப் பார்க்க : (TPH), பக்கம் XIV. wpakramopasaṃhārā' abhyāso, vpūrvatā phalam arthavādo papatti ca liṅgaṃ tātparyanirṇaye.

[2] ப. தா. (PD) 58f.

[3] சாந்தோ. VI, ii, 1

[4] சாந்தோ. VI, viii, 7

[5] தைத்திரியம், III.

கூறலாம். 'நமது ஆன்மா குற்றமற்றது, காலத்தின் தழும்புகூட அதில் கிடையாது.[1] துன்பத்திற்கும் சாவிற்கும் அப்பாற்பட்டது' போன்ற வாக்கியங்களைக் கற்ற இந்திரன், ஆன்மாவைப்பற்றிய இடைப்பட்ட அறிவையே பெற்றான். எனவே, உடனடியான பிரம அறிவைப் பெறத் தனது ஆசிரியரை நான்கு தடவைகள் வேண்டிக் கொண்டதை நாமறிவோம். 'தொடக்கத்தில் எங்கும் நிறைந்திருந்தது ஆன்மாவே; வேறெதுவுமில்லை' என்று கூறும் ஐத்திரேய உபநிடதம்[2] முதலில் இடைப்பட்ட அறிவையே தருகிறது; பின்னர் அறிவாற்றலாக விளங்கும் பிரமத்தை உள்ளுணர்வாகவே அறிய வேண்டுமென்று கூறி, முற்கூறியவற்றையெல்லாம் தவிர்க்கும் (adhyāropā-'pavāda) வேதநூல்களில் அமைந்திருக்கும் முக்கியக் கூற்றுகள் அல்லது வசனங்கள் எல்லாம் பிரம (mahā-vākyas) அறிவை நேரடியாக அல்லது உடனடியாகத் தரவல்லது என்பதை, சங்கரரும் தமது 'வாக்கியவிருத்தி'யில் (Vākyavṛtti) கூறுவர்.[3]

ஒரு வாக்கியத்திலிருந்து இடைப்பட்ட அறிவையே நாமடைகிறோம் என்ற அளவையியல் கூற்றை ஒரு வாதமாகக் கொள்வதுமுண்டு. தேவருலகத்தைப்பற்றிய ஒரு கூற்றிலிருந்து தேவருலகத்தைப்பற்றிய அனுமான அறிவைத்தான் பெற முடியும். இங்கு முக்கூற்று வாதத்தைக் (syllogism) கைக்கொள்ளும்போது முதற்கூற்று (major text) தேவருலகத்தைப்பற்றிய கூற்றாக விளங்குவதால், அது இடைப்பட்ட அறிவையே தரமுடியும். ஆனால், இத்தகைய வாதத்தில் குறையுள்ளது என்பதை நாம் உணரவேண்டும். முன்பு கூறிய உதாரணத்தில், 'நீயேதான் அந்தப் பத்தாவது மனிதன்' எனும்போது, எண்ணிக்கொண்டிருந்த மனிதன் உடனடி அறிவால் தன்னை உணருகிறான். அதேபோன்று, இந்த முக்கூற்று வாதத்தில், முதற் கூற்று ஒரு வாக்கியமாக அமையுங் காரணத்தால் அது இடைப்பட்ட அறிவையே தருகிறது என்று கூறமுடியாது. தேவருலகத்தைப்பற்றிய அறிவை உடனடியான அறிவெனக் கூறமுடியாத காரணத்தால்தான், முதற்கூற்று இடைப்பட்ட அறிவையே தருகிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ள மறுக்க வேண்டியதாகிறது. ஒரு பொருளைப்பற்றி முழுமையாகத் தெரிந்து கொள்ள அந்தப் பொருளும் அருமையாக இருக்கவேண்டும். பிரமமும் உடனடியாகத் தோன்றும் பண்புள்ள பொருளாதலால், அதைப்பற்றிய வேதநூற் கூற்றுகள் எல்லாம் பொருத்தமான வகையில் உடனடியான அறிவைத் தரவல்லனவாயிருக்கின்றன. வேதநூல்கள் கூறும் மகா வாக்கியங்களைக் கேட்டவளவில் ஒருவன்

1 சாந்தோ., VIII, vii, 1.
2 ஐத்திரே., I, i, 1.
3 பார்க்க : Mem. Ed. Vol. 15, பக்கங்கள் 30, 81.

பிரம அறிவை உடனடியாக அறியவில்லை எனும்போது, அந்த வாக்கியங்களைக் குறை கூறுவதில் பயனில்லை. கேட்குமொருவனுள் ஏற்படும் முடியாமையும், அவனுக்கு ஏற்படும் ஐயவுணர்வும், முரணான கருத்துகளுமே உடனடி அறிவைத் தடை செய்வனவாக அமையவேண்டும்.[1] இந்த முடியாமை எனப்படுவதன் பொருள்தான் என்ன? மனத்தின் ஒருநிலைப்படாத நிலையையே இது குறிக்கும். ஒருநிலைப்பட்ட பின்னர்தான் பிரமத்துக்கும் ஆன்மாவுக்கும் வேறுபாடு கிடையாது என்பது போன்ற சிந்தனைகள் வெளிப்பட முடியும். உடலுக்கே உரிய பண்புகளையெல்லாம் உயிர்மேல் ஏற்றிக் கூறுவதால்தான் நம்முள் முரணான பல கருத்துகள் எழக் காரணமாகிறது. இந்தக் காரணங்களால்தான் வாய்மைச் சான்றாக விளங்கும் வேதநூற் கூற்றுகளினின்றும் பிரமத்தைப் பற்றிய அறிவைப் பெற முடியாமல், தர்க்கம் (tarka) அல்லது அளவை போன்றவைகளால் அந்த அறிவைப் பெற முயலுகிறோம். உண்மையில் கூறப்போனால், தர்க்கம் போன்றவைகளால் பிரம அறிவைப் பெற முடியாது; ஆனால், இந்த அறிவைப் பெறத் தடையாக விளங்குபவைகளை விலக்கத் தக்க அறிவு அல்லது அளவை ஆராய்ச்சி, கருவியாக அமைகிறது. என்னலாம் தடைகள் விலகும்போதுதான் உண்மை புலப்படும். முடியாமை நிலையும் முரண்பட்ட கருத்து வேறுபாடுகளும் அகலும் போது, வேதநூற் கூற்றுகளின் காரணமாக மாறுதலற்ற உடனடியான பிரம அறிவு ஏற்படுவது உறுதியாகிறது.

பிரமமே உண்மையான பரம்பொருள் என்பதும், இந்த உண்மை வாய்மைச் சான்றுமூலம் வெளிப்படுத்தப்படுகிறது என்பதும் அத்துவித வாதிகளின் நம்பிக்கையாகும். இங்கு எழும் வினா இதுதான்; பிரமத்துக்குச் சான்றாக விளங்கும் இந்த வாய்மைச் சான்று உண்மையா, அல்லது இன்மையா?[2] வாய்மைச் சான்றை உண்மையெனக் கொள்ளும்போது, பிரமம் ஒன்றே உண்மையெனும் கூற்றுப் பொருந்தாத ஒன்றாகத் தோன்றுகிறது; இதனால் இரண்டற்ற நிலையிலுள்ள பிரமத்திற்கு ஊறு நேருகிறது. வாய்மைச் சான்றை உண்மையற்றது எனக் கொண்டால், உண்மையற்ற ஒன்றால் உண்மையை எங்ஙனம் விளக்க முடியும் எனக் கூறி, அதனால் வரும் அறிவும் உண்மையற்றதே எனக் கூற வழியேற்படுகிறது. நம்பிக்கைக்குப் பாத்திரமாகாத ஒருவனது உண்மையற்ற பிழையான கூற்றுகளால் எந்த உலக உண்மையையும் நிறுவ முடியாது. 'அக்னிஹோத்திரம்' (agnihotra) போன்ற வேள்விச் சடங்குகள் உலகியலுக்குப் பொருத்தமாக விளங்கினாலும், அவை

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 100.

[2] ஸி. லே. ச. (SLS), பக்கம் 320 (ஹரிஹர சாஸ்திரியின் தொகுப்பைப் பார்க்க).

களைப் பரிபூரணமாக விளங்கும் உண்மையின் விளைவுகளாகக் கொள்ள முடியாது. சொற்கள் தங்கள் உண்மையின் நிலையைப் பொறுத்து உண்மையை வெளிப்படுத்துகின்றன. வாய்மைச் சான்று காரணமாக வெளிப்படுவது பொய்யாக இருந்தால், அதன் உட்பொருளாக விளங்கும் பிரமமும் பொய்யாகவேதான் தோன்றும். இதில் எத்தகைய ஐயமும் கிடையாது.

வாய்மைச் சான்றின் உண்மையற்ற நிலையை அத்துவிதவாதிகள் ஒப்புக்கொள்வதால் அத்துவிதவாதிகள் ஓர் இக்கட்டான நிலைக்கு ஆளாகின்றனர். பொய்யான அல்லது உண்மையற்ற ஒன்ருல் தெளிவுபடுத்தப்படும் பொருளும் உண்மையற்றதாகவே அமையும் எனக் கூற எத்தகைய விதியும் கிடையாது. ஏன்? உலகியலைச் சார்ந்ததும் உண்மையற்றதுமான ஒரு சான்று வலிமை வாய்ந்ததாக ஏன் விளங்கக்கூடாது? பொய்யான உலகியலில் வாய்மைச் சான்று காரணமாகப் பரிபூரணமாக விளங்கும் பிரமத்தை ஏன் அறிய முடியாது? இப்படிக் கூறுவதிலுங்கூட எத்தகைய முரண்பாடும் கிடையாது என்றே கூறவேண்டும். வேதநூல்கள் பிரமத்தைப் பரிபூரண உண்மை என்றுதான் கூறுகின்றன. இதனுல் பிரமம் பரிபூரண உண்மை என்றுதான் கொள்ள வேண்டும். ஆனுல், ‘அக்னிஹோத்திரம்’ (agnihotra) போன்ற வேள்வியின்போது, அவைகள் பரிபூரணமாக விளங்கும் விளைவுக்குக் காரணமாகின்றன என்று வேதநூல்கள் கூறவில்லை; இதனுல்தான், ‘அக்கினி ஹோத்திரம்’ போன்ற வேள்விகளும் அதன் விளைவுகளும் உண்மை யற்றனவாகவே விளங்குகின்றன. வேள்வியின்போது அவைகளை உண்மையெனக் கூறினுலும், அவைகளை பிரமம் போன்று பரி பூரண உண்மைகளாகக் கொள்ளல் முடியாது. இரண்டற்ற பிரமம் மாத்திரந்தான் பரிபூரண உண்மையாக விளங்க முடியும்; எனவே, வேள்வி உண்மைகளைவிட இதுதான் பெருமை மிக்கது என்பதை நாம் அறிவோம். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? வாய்மைச் சான்று, பரிபூரண உண்மையற்ற நிலையில் விளங்கினுலும், அது பரிபூரண உண்மைக்குச் சான்ருக விளங்குகிறது என்பதை நாமறியலாம். பிரமம் பரிபூரண உண்மை என்ற காரணத்தால், பிரமத்தைப்பற்றிய நேர்மையான அறிவின் காரணமாகத்தான் இந்த உண்மையே விளங்குகிறது எனக் கூறமுடியாது. இந்த அறிவில் பல பண்புகள் விளங்குகின்றன; பிரமமாக விளங்கும் பண்பு இவைகளில் ஒன்ருகவேதான் விளங்குகிறது.[1] உண்மையான பரிபூரணமாக விளங்கும் பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவின் பொய்மையை நாம் ஒப்புக்கொள்ளுகிருேம். இந்த அறிவில் பிரமத்துக்கும் புறம்பாகச் சில பண்புகள் விளங்குவதை நாமறியலாம். சான்ருக,

[1] ‘கிருஷ்ணலங்காரம்’ (Kṛṣṇālaṅkāra), சி. லே. ச. (SLS) ன் விளக்கவுரையைப் பார்க்க; பக்கம் 321 (ஹரிஹர சாஸ்திரியின் தொகுப்பு).

இதைக் கூறலாம்: ஒரு பாண்டத்தைப் பற்றியுள்ள அறிவில் பாண்டத்துக்கும் புறம்பாகப் பல பண்புகள் விளங்குவதைக் கண்ணுறலாம். ஆனால், அத்துவிதவாதிகள் சாதாரணமாக இந்தச் சான்றைக் கூறுவர்: நாம் கனவுலகத்தில் ஒரு சிங்கத்தின் கர்ச்சனையைக் கேட்கிறோம். அந்தச் சிங்கம் கனவில் விளங்குவதால் பொய்மையானது என்பதும் நமக்குத் தெரியும். ஆனால், அதே சிங்கத்தின் கர்ச்சனை காரணமாகத்தான் நம் கனவு கலைந்து, நம்மால் நனவுலகத்துக்கு வர இயலுகிறது. இதேபோன்றுதான் வேதநூல் வாய்மைச் சான்றுகளும். அவைகள் பொய்மையாக விளங்கினாலும், அப் பொய்மையினின்றும் விடுபட அவைகள் கருவியாக விளங்குகின்றன என்பதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும்.

அத்துவிதவாதிகளுக்கு முடிந்த முடிபு வேதாந்தக் கூற்றுகளே ஆகும். காட்சி, அனுமானம் போன்ற பிரமாணங்களைப் பார்க்கினும் தகுதியில் வேதநூற் கூற்றுகளே சிறந்தனவாகக் கருதப்படுகின்றன. உடலால் இயக்கமுறுவதைப் பொறுத்த வகையில், காட்சி போன்றவைகளில் உண்மை இருப்பதாக நாம் நம்பிக்கை கொள்ளலாம்; ஒரு பாண்டத்தைப் பாண்டமாகவேதான் நாம் உணருகிறோம். 'அது பாண்டமன்று, துணிதான்' என வேதநூல் கூறினாலும், பாண்டம் துணியாக மாறிவிடாது. ஆனால், உண்மையாக விளங்கும் பொருள்களைப் பொறுத்தமட்டில், வேதநூல்களே சிறந்த வழிகாட்டியாக விளங்குகின்றன. குறைகளற்ற வேதநூல்கள் மற்றைய பிரமாணங்களைவிடவும் பெருமை மிக்கன எனக் கூறலாம். காட்சி, அனுமானம்போன்ற பிரமாணங்களை அறிந்த பின்னர்தான் வேதநூல்களின் உட்பொருளை உணர முடியும். இப்படி உணரும்போது முன்பு கற்ற காட்சி, அனுமானம்போன்ற பிரமாணங்கள் எல்லாம் பொய்ம்மையாக மாறி மறைந்துவிடுகின்றன. இங்கு இத்தகைய பிரமாணங்கள் மறைவதற்குக் காரணமாக விளங்குவது வேதநூல்களின் வாய்மைச் சான்றென்பது தெளிவாக விளங்கும்; முதலில் தோன்றும் அறிவு பின்னர் தோன்றும் அறிவால் மறைந்துபடுவதை 'அபச்சேத நியாயமெ'னக் (apacchedanyāya) கூறுவர்.[1] பின்னால் வருவது முன்னால் வருவதைத் தவிர்க்கும்போதெல்லாம் இந்த விதியை நாம் கைக்கொள்ளுகிறோம். முதலில், ஒன்றைப் பார்த்து, 'இது வெள்ளியே!' எனக் கூறுகிறோம்; பின்னர் அதைப் பார்த்து, 'இது வெள்ளியன்று' என்று முதல் கூற்றுக்கு முரணாகக் கூறுகிறோம். இத்தகைய முரண்பாடு தோன்றாத கூற்றுகளில் முதற் கூற்றே முக்கியக் கூற்றாக வெளிப்பட்டு, மற்றைய கூற்றுகளையெல்லாம் தன்னகத்தே கொள்ளுகின்றன. இத்தகைய விதியை 'உபக்கிரம நியாயம்' (upakrama-nyāya) என்பர். காட்சி போன்ற

[1] சி. லே. ச. (SLS), Vol. I, முகவுரையைப் பார்க்க, பக்கம் 2f.

பிரமாணங்களின் உதவியால் வேறுபாடுள்ள அறிவையே அறிய முயலுகிறோம். ஆனால், வேதநூல்களின் வாய்மைச் சான்று காரண மாக வேறுபாடற்ற அறிவை,[1] அல்லது இரண்டற்ற அறிவை நாமறிகிறோம். அப்போது அபச்சேத நியாயத்தால் மற்றைய பிரமாண அறிவால் விளங்கும் வேறுபட்ட அறிவு மறைந்துவிடு கிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் வேதநூல்களின் வாய்மைச் சான்றை அத்துவிதவாதிகள் மிகச் சிறந்த பிரமாணமாகக் கொள்ளு கின்றனர்.

இந்த அதிகாரத்தை நாம் முடிப்பதற்கு முன்னர் ஒரு முக்கிய மான சிக்கலைப்பற்றி ஆராயவேண்டியிருக்கிறது. வேதநூல்களின் வாய்மைச் சான்றுக்குச் சிறப்பான இடத்தைக் கொடுக்கும் அத்துவிதவாதி அறிவாராய்ச்சிக்குக் (reason) கொடுக்கும் மதிப்பு தான் என்ன? இறை வெளிப்பாடாக (revelation) விளங்கும் நூல் களுக்குக் கருவியாக அறிவாராய்ச்சியைக் கொள்ளும்போது, வேதாந் தத்தை அறிவுக்குப் பொருத்தமான தத்துவ அமைப்பாக எவ்வாறு கொள்ளமுடியும்? கூறப்போனால், அதை மரபு வழக்கத்தைச் சார்ந்த சமயமாகவே தான் கருதமுடியும். சுருதி நூல்கள் நம் ஆன்மாவைப் பற்றிய முடிவான கருத்துகளைக் கூறுகின்றன என்பதற்கேற்ற காரணங்களை நாம் முன்னர்க் கண்டோம். ஆனால், எல்லாக் கூற்று களையும் செல்வாக்குப் பெற்றவைகளாக நாம் கொள்ளமுடியாது. உட்கருத்துகளை நன்கு வெளிப்படுத்தும் வசனங்களைப் பிரமாண மாக நாம் ஏற்றுக்கொள்ளுகிறோம். இத்தகைய கூற்றுகளை அறி வதற்கேற்ற அறுவகைப் பண்புகளையும் நாம் முன்னர்க் கண்டோம். இத்தகைய பண்புகளுள் ஒன்றாக, 'அறிவுக்குப் பொருந்துவதைக்' (upapatti) குறிப்பிட்டோம். இந்தப் பண்பும் மற்றைப் பண்பு களைப்போல முக்கியமானதெனவுங் கண்டோம். ஏன்? ஒரு பகு தியின் துவக்கமெது, முடிவெது என்று காணவேண்டுமென்றால்கூட ஆராய்ச்சி தேவைப்படுகிறது. தொடக்கத்தையும் முடிவையும் நன்கு உறுதி செய்த பின்னர்தான் மற்றைப் பண்புகளைப்பற்றிச் சிந்திக் கிறோம். வேதநூற் கூற்றுகளுடன் நம் அறிவாராய்ச்சி முரணாகா திருப்பதுவரையிலும் நம் அறிவாராய்ச்சி நேர்மையுடையது என்று

[1] வேதாந்தத்தின் உட்பொருளே இந்த வேற்றுமையற்ற நிலையென, 'சமன் வய சூத்திரத்திற்கு' (Samanvaya-sūtra) உரையெழுதும் சங்கரர், மிகத் தெளி வாகக் குறிப்பிடுவார் (வேதாந்த சூத்திரம், I, i, 4).

கூறுவதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளுவோம். ஏன்? வேதநூல்களில் எங்கெல்லாம் நம் அறிவாராய்ச்சி முரண்படுகிறது அல்லது முரண் படவில்லை என்றறிவதற்கும் அறிவு வேண்டுமே! இதனால் வேதாந்தம் வேதநூல்களை அறிவாராய்ச்சியின்றியே கொள்கிறது என்று கூறும் குறை மேல்வாரியானது, உண்மையன்று. வேதாந்தம் பிடிவாதக் கொள்கையன்று; அது கட்டாயப்படுத்தும் முறையைச் சார்ந்த கொள்கையுமன்று. நேர்மாருக, அது அறிவாராய்ச்சிக்குப் பொருத்தமானது; இந்த அறிவு சுருதிகளுடன் இயைபு பெற்றது என்றும் கூறவேண்டும். மேலைநாட்டு அறிஞர்களில் ஒருவரின் கூற்று இங்குச் சிந்திக்கத்தக்கது.[1] 'அறிவுவழிச் செல்லும் மக்களுக்குகந்த சமயம் அறிவாராய்ச்சியின்பாற்பட்ட அத்துவித சமயமே" என்பர் ரோமன் ரோலாண்ட் என்னும் பெரியார்.

[1] ரோமன் ரோலண்ட் (Roman Rolland).

2. உண்மையும் போலியும்
(Truth and Error)

1. பூரண உண்மையும் சார்புண்மையும் (Truth Absolute and Relative)

பிரமாணங்கள் உண்மை அறிவுக்கு வாயில்கள். இந்த நேர்மையான அறிவையே (pramā) உண்மை (truth) என்கிரேம்; இந்த அறிவுக்கு முரணுன எதுவும் தவருன அறிவு (apramā), அல்லது போலி (error) ஆகும். உண்மையின் பண்புகளாக முரணற்ற தன்மையையும் புதுமையையும் பொதுவாகக் கூறுவதுண்டு. முரண்பாடுள்ளதும், மறையும் பண்புள்ளதுமாகிய எதுவும் உண்மை ஆகாது. புதுமையைப்பற்றிக் கூறும்போது, அந்தப் புதுமை சூழ்நிலைக்கொத்து மாறுபடும் பண்புடையது என்றே கூறவேண்டும்; மாற்றமடையாத புதுமையென அதைப் பொருள்கொள்ளல் கூடாது. நமது நினைவு, எண்ணங்கள் புதுமை அறிவைத் தராத காரணத்தால் தான், உண்மையின் இயல்பான பண்பாகப் புதுமையைக் கொள்கிரேம்.[1]

மறைக்கமுடியாத நிலையை (unsublatability) எண்ணிப்பார்க்கும் போது, பிரமத்தைத் தவிர வேறு எதனையும் உண்மையெனக் கூற முடியாது. முற்றிலும் உண்மையென பிரமத்தை மட்டுமேதான் கூறமுடியும்; அதேபோல் பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவைத்தான் முற்றிலும் உண்மையான அறிவெனக் கூறல் முடியும். இத்தகைய பிரம அறிவை அறியாதவரையிலும் இந்த உலகத்தையே உண்மை என்றும், அதைப்பற்றிய அறிவையே உண்மையான அறிவென்றும்

[1] வே. ப. (VP), பக்கம் 15.

பிரமாத்வத்தை (pramātva) யதார்த்தத்தில் (yathārthatva) உள்ளடக்கும்போது, நினைவாற்றல் உண்மை அறிவின்பால் சேராது யதார்த்தத்தில் அடங்கும். பிரமாத்வத்தையும் யதார்த்தத்தையும் ஒன்றெனக் கொள்ளும்போது, நினைவாற்றல் உண்மையறிவின்பால் அடங்கும் என்னலாம்.

கூறுகிறோம். பிரமத்தைப்பற்றிய உள்ளுணர்வு நம்முள் பிறக்கு மட்டும் இந்த நிலைதான். பிரம உள்ளுணர்வு பிறந்தவுடன் இந்த உலக அறிவு மறைந்துபடுகிறது. எனவே, இந்த அறிவு இவ்வுலகத் துக்குமட்டுமேதான் பொருத்தமுறும். இவ்வுலக அறிவைவிடவும் தாழ்ந்த நிலையில்தான் கனவைப்பற்றிய நிலை விளங்குகிறது. கூறப் போனால், கலப்பற்ற உண்மையோ, போலியோ (பிழையோ) இந்த உலகத்தில் உண்டு எனக் கூறமுடியாது. ஏன்? தீமை பயக்கும் பொருள்களிலுங்கூட உண்மை இலங்குவதைப் பார்க்கலாம். 'முழுக்க முழுக்க உண்மையென விளங்கும் உண்மையை நம்மால் அறிய முடியாது; அதேபோன்று முழுக்க முழுக்கப் போலியாக அல்லது பிழையாக விளங்கும் போலியும் கிடையாது.'[1] ஆனால், பரிபூரண மாக விளங்கும் பிரமத்தில் எவ்வகைப் போலியின் சாயலையும் காண முடியாது. 'அது நிறைவுடையதாக அல்லது பூரணமாக விளங்கு வதில்தான் அங்கு எவ்வகைக் கூடுதலுக்கும் குறைவுக்கும் வழியில்லை போலும்.'[2] ஆனால், உலகப் பொருள்களைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது, அதாவது, இந்த மாய உலகைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது, இத்தகைய கூடுதல் குறைவுக்கு இடமிருக்கிறது. இவ்வாறு கூறலாம்: பரிபூரண மாக விளங்கும் பிரமமே முற்றிலும் உண்மைப் பொருளாக விளங்கு கிறது (pāramārthika sattā). வானவெளி போன்றவைகள் உலக உண்மைகளைக் கொண்டு விளங்குகின்றன (vyāvahārika sattā). இந்த உலக உண்மை மாயையுடன் கலந்திருக்கிறது. பளபளவென்று மின்னும் சிப்பியைவெள்ளியாகக் கருதும்போது, அங்கு விளங்குவது வெறும் தோற்ற உண்மையே; நேர்மையான உண்மையன்று. இங்கு இந்த உண்மையின் காரணமாக நாம் அறியாமையால் கட் டுண்டிருப்பதை அறியலாம் (prātibhāsika sattā).[3] கனவு தொடர் பற்றதாக விளங்கலாம்; ஆனால், கனவு கண்டுகொண்டிருக்கும்போது அது பொய்யென நாம் உணருவதில்லை. கனவுலகத்தைப் பொறுத்த மட்டில், கனவால் கிடைக்கும் அறிவு உண்மையாகத்தான் விளங்கு கிறது. நாம் விழித்த நிலையில் இவ்வுலகத்தைப்பற்றி அறிகிறோம். இந்த அறிவு, கனவு-அறிவைவிடச் சிறந்ததென்றுதான் கூற வேண்டும். ஆனால், எல்லாவற்றிலும் சிறந்தது பிரமம் ஒன்றே யாகும். அந்த அறிவுதான் எல்லா அறிவுகளிலும் மேலானது, சிறந்தது, உண்மையானது.

[1] பார்க்க: பிராட்லி (F. H. Bradley): 'Appearance and Reality', பக்கம் 362.

[2] பார்க்க: பிராட்லி (F. H. Bradley): 'Appearance and Reality,' பக்கம் 359.

[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 36.

2. உண்மை தற்பண்புடையதா? அல்லது புறப்பண்புடையதா? (Is Truth Intrinsic or Extrinsic?)

உண்மையெனப்படுவது[1] தற்பண்புடையதா (intrinsic) அல்லது புறப்பண்புடையதா (extrinsic) என்பது விவாதத்துக்குரியதாகும். சாங்கியர் உண்மையையும் போலி (பிழை) யையும் தற்பண்பாகவே கொள்வர்; ஆனால், நையாயிகர் இவ்விரண்டையும் புறப்பண்பாகக் கொள்வர். போலியைத் (பிழையைத்) தற்பண்பாகவும், உண்மையைப் புறப்பண்பாகவும் கொள்வர் பௌத்தர்கள். ஆனால், அத்துவித வாதிகளின் கருத்து பௌத்தர்களின் கருத்துக்கு முரணாக விளங்கும். அவர்தம் கருத்துப்படி, உண்மையே தற்பண்பின்பாற்படுமென அறியலாம்.[2]

உண்மையையும் போலியையும் (பிழையையும்) தற்பண்பாகக் கொள்ளும் சாங்கியரின் கூற்று, சத்காரியவாதம் (satkārya vāda) எனப்படும் அவர்தம் காரணக் கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. காரணத்திலேயே காரியமும் அடங்கியிருக்கிறது எனப்படுவதுதான் சத்காரியவாதமாகும் (satkāryavāda). காரியமாகா எதுவும் புதுமையாக விளங்குவதில்லை. புதைந்து கிடக்கும் ஒன்று வெளிப்படுவதைத்தான் காரண-காரியம் எனக் கொள்ளுகிறோம். காரியம் காரணத்துள்ளே அமைந்திருக்கிறது. காரணம் செயல்முறைப்படும்போது (kāraka-vyāpāra) அதில் அமைந்திருப்பவைகள் வெளித்தோன்றுகின்றன; இதுவரை வெளிவராதது (tirohita) வெளிவருகிறது (āvirbhūtā). இல்லாத ஒன்றை நம்மால் எப்படி வெளிக்கொணர முடியும்? முயற்கொம்பு இல்லாத ஒன்று; அதை எங்ஙனம் இருப்பதாகக் கூறமுடியும்?[3] இப்படிக் கூறுவர் சாங்கியர்.[4] விளைவு (effect) அல்லது காரியம் புதுமையானவற்றைத் தருவதாகக் கொள்ளும்போது, ஒரு குறிப்பிட்ட

[1] இங்கு உண்மையை நேர்மையெனக் கொண்டு, போலியை நேர்மையற்றதெனக் கொள்கிறோம்.

[2] வி. பீ. ச. (VPS), பக்கம் 100. பார்க்க: Sarvadarśanasaṅgraha (தொகுத்தவர்: Mm. வாசுதேவ சாஸ்திரி அய்யங்கார்: Govt. Oriental Series, No. 1), பக்கம் 279.

pramāṇatvā-pramāṇative svataḥ Sāṅkhyāḥ Samāśritaḥ
naiyāyikāste parataḥ Sangatāścaramaṃ svataḥ
parathamaṃ parataḥ prāhuḥ prāmāṇyaṃ vedavādinaḥ
paramāṇatvaṃ svataḥ prāhuḥ parataś ca' pramāṇata.

[3] சுக்காரித மிஸ்ராவின் மீமாம்ச சுலோக வார்த்திகத்தைப்பற்றிய காசிக விளக்கத்தில் சோதனு சூத்திரத்தைப் பார்க்க; சுலோகம் 47. (Trivandram Sanskrit Series No. XC), Part I, பக்கம் 89. nahi svato' sati śaktiḥ kartum anyena śakyate.

[4] மேற்குறிப்பிட்ட புத்தகத்தைப் பார்க்க, பக்கம் 80 முதல்.

காரணம் குறிப்பிட்ட விளைவைத்தான் தரவேண்டுமென்று கட்டுப் படுத்த முடியாது. சான்ருக, ஒரு பாண்டத்தை எடுத்துக்கொள்ளு வோம். பாண்டம் மண்ணிலும் இல்லை; தண்ணீரிலும் இல்லை. எனவே, பாண்டமென்பது மண்ணிலிருந்துதான் வந்ததென்றும், அது தண்ணீரிலிருந்து வரவில்லையென்றும் எவ்வாறு கூற முடியும்? முடியாது. எனவே, காரணத்தினுள் காரியமில்லை எனக் கூறும் போது, ஒரு பொருளின் பருமைக் காரணத்தை எவ்வகையிலும் அறுதியிட்டுக் கூற முடியாது. மேலும், மூவகைக் காரணங்களாக விளங்கும் துணைக்காரணம் (nimittakārana), பருமைக் காரணம் (material cause or upādāna or samavāyi-kāraṇa), இயல்பாகவே அமையப்பெருத காரணம் (non-inherent cause or asamavāyi-kāraṇa). இவைகளுள் பருமைக் காரணம் எதுவெனக் கூறமுடியாத நிலையேற்படும். இப்படியும் கூறலாம்: எங்கு விளைவு தெரியவரு கிறதோ அங்குப் பருமைக்காரணத்தையும் கொள்ளலாம் எனும்போது அசத் காரியவாதத்தைக் (asatkārya-vāda) கைவிடுவதாக முடியும். ஒரு காரணத்தின் விளைவு அல்லது காரியம் அந்தக் காரணத்திலே நுண்மை வடிவாக அமைந்திருப்பதை சாங்கியர் ஒப்புக்கொள்வர். ஒரு விளைவு காரணத்தில் அமைந்திருக்கிறது என்று கூறுவதால் காரணகாரியத் தொடர்புக்கு எத்தகைய பொருளுமில்லையே எனக் கூறுவர். ஆனுல், கூறப்போனுல் இது உண்மையன்று. காரணத்தில் வெளிப்படாத ஒன்றை வெளிப்படுத்துவதுதான் காரணகாரியத் தொடர்பின் பண்பெனக் கொள்ளவேண்டும். காரணத் தொடர்புக்கு முன்னர், காரியம் காரணத்தில் அடங்கியிருந்தபோதிலும், அது வெளிப்படுவதில்லை. அப்படி வெளிப்படும்போதுதான் காரணத் தொடர்பு நன்கு விளங்குகிறது. ஆனுல், இப்படிக் கூறுவதற்கும் எதிர்ப்பிருக்கிறது. வெளிப்படாத ஒன்று வெளிப்படுவதே காரணத் தொடர்பெனக் கொள்ளும்போது, 'இந்தக் காரண்த்திலிருந்து இந்தக் காரியம் விளைந்தது,' 'இந்தக் காரணத்திலிருந்து இந்த விளைவு தொடங்கலாயிற்று' என்றெல்லாம் கூறுவதன் பொருள் தான் என்ன? 'வெளிப்படுவத'ற்கும் 'விளைவதற்கு'மிடையே வேறு பாடுண்டா? ஒரு விளக்கின் ஒளியில் பாண்டம் வெளிப்படுகிறது; ஒரு பாண்டத்தைக் குயவன் செய்கிருன் அல்லது வனைகிருன். இங்குள்ள வேறுபாடுதான் என்ன? வெளிப்படுவதை சாங்கியர்கள் இருவகைப்படுமெனக் கூறுவர். முதல் வகை இதுதான்: வடிவில் குறைவற்ற ஒரு பொருளை நாம் அறிவதில் தடை ஏற்படுகிறது; இந்தத் தடையை விலக்கும்போது அந்தப் பொருள் விளக்கமுறு கிறது. இருளில் புதைந்து கிடக்கும் பாண்டத்தை நாமறியமுடி யாது; இங்குப் பாண்டத்துக்கு எந்தத் தடையும் கிடையாது. இருளை அகற்றும்போது, பாண்டம் வெளிப்படுகிறது. இதனுல் பாண்டத் துக்கு அப்போதுதான் வடிவம் ஏற்படுகிறது என்று கூறமுடியாது.

இனி, இரண்டாவது வகையான வெளிப்படுதலைப் பார்க்கலாம். ஒரு பொருள் தன் வடிவமெடுப்பதற்கு முரணாக விளங்கும் தடையைக் களையும்போது அந்தப் பொருள் வெளிப்படுகிறது. களிமண்ணில் தான் பாண்டம் வடிவெடுக்கிறது. ஆனால், களிமண்ணின் இயல்பான வடிவம் பாண்டம் வடிவெடுப்பதற்குத் தடையாக விளங்குகிறது. களிமண்ணின் வடிவத்தைத் தவிர்க்கும்போது அல்லது பாண்டத்தை வனையும்போது, தடை நீங்கிப் பாண்டம் உருப்பெறுகிறது. கூறப் போனால், அணுக்களைப் புதிய வகையில் அமைப்பதையே விளைவு அல்லது காரியமெனக் கூறவேண்டும்.[1] விளைவைத் தரக் காரணத்துடன் புதுமையான எதுவும் கலக்கவில்லை என்பதை நாமறிய வேண்டும். காரண அணுக்கள்தாம் காரியத்திலுமுள்ளன. ஆனால், அவைகள் வடிவில்தான் தம்முள் வேறுபடுகின்றன. பாண்டத்தையும் களியையும் நாம் பார்க்கும்போது, அவைகள் வடிவத்தில்தான் வேறுபடுகின்றன. இதிலிருந்து விளைவு என்பது ஒருவகை வெளிப்பாடு என்பதை நாமறியலாம்.[2] சத்காரியவாதிக்கு எதிராக வேறொரு எதிர்ப்புமுண்டு. விளைவை வெளிப்பாடாகக் கொள்ளும்போது, இந்த வெளிப்பாடு முன்னமேயே காரணத்தில் அமைந்திருக்கிறதாகக் கூறினால், காரணமெனும் ஒரு செயல்முறைக்கே பொருளில்லை என்னலாம்; அது முன்னரே அமைந்திருப்பதில்லை எனக் கொண்டால், சத்காரியவாதத்துக்கே இடமில்லாமலாய்விடும். இந்த எதிர்ப்புக்கு சாங்கியரின் பதில் இதுதான்: முன்னரே வெளிப்படவில்லை என்று கூறிவிடுவதால், காரணச் செயல்முறை பொருளற்றுவிடாது. விளைவு முன்னரே அமைந்திராவிட்டால் சத்காரியவாதத்திற்கே இடமில்லை என்று எதிர்ப்பவருக்கும் அந்தக் கூற்றுப் பொருந்தும் என்பர் சாங்கியர். இங்கு நையாயிகரின் கூற்றை நன்கறிதல் வேண்டும். இருளில் புதைந்து கிடக்கும் பாண்டத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது, அதன் வெளிப்பாட்டுக்கு முன்னருள்ள இன்மை நிலை பாண்டத்தைக் குறிக்காது என்பதும், அது இன்மை நிலையையே குறிக்கும் என்பதும் அவர்தம் கூற்றாகும். ஆனால், உண்மையில் கூறப்போனால், பாண்டமும் அப்போது வெளிப்படுகிறது என்று அவர்கள் கூறவேண்டும்; அல்லது, இந்த வெளிப்பாடும் புதிதாகத் தோன்றாமல் முன்னரே அமைந்திருக்கிறது என்று கூறவேண்டும். இப்படிக் கூறும்போது, தாம் கொள்ளும் கருத்தையே அவர்கள் தவிர்க்கிறார்கள் என்பது விளங்கும். இக் கருத்தை எதிர்ப்பவருக்கும் இந்த வாதம்

[1] பார்க்க: Das Gupta: 'History of Indian Philosophy,' Vol. I, பக்கம் 257.

[2] இக் காரணக் கருத்தையே அத்துவிதவாதியும் கொள்வர். பார்க்க: Iṣṭa-siddhi, பக்கம் 187.

tad eva kāraṇaṃ kāryam avyaktaṃ vyaktatāṃ gataṃ,
kārya-kāraṇate na stāṃ tayor bhedā'śva-meṣa-vat.

பொருந்தும் என்பதாலும், அசத்காரியவாதத்தின் குறைகள் சத்காரியவாதத்தால் தவிர்க்கப்படுவதாலும் சாங்கியர்கள் தங்கள் கருத்தே நேர்மையானது எனக் கொள்வர். காரணத்திலேயே காரியம் அடங்கும் எனக் கொண்டு, எதுவும் புதிதாகத் தோன்றுவதற்கு இடமில்லை எனும்போது, இத்தகைய பொருள்களின் உண்மையும் பிழையும் அவைகளின் நிலையைப் பொறுத்தே அமைகின்றன எனக் கொள்ளல் வேண்டும். மேலும், இதனால் இவைகள் தற்பண்பாகவே விளங்குகின்றன என்பதும் நன்கு விளங்குவதை அறியலாம்.

சாங்கியரின் கூற்றையும் தவறற்ற ஒன்றெனக் கூறமுடியாது.[1] உண்மையும் பிழையும் அல்லது போலியும் தற்பண்பாக விளங்குகிறது என்று கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன ? நாம் ஒன்றைப் பற்றி அறியும்போது உண்மையும் போலியும் ஒருங்கே அமைந்திருக்கின்றனவா ? அல்லது அறியும் நிலைகளில் இவைகளைப் பிரித்தறிகிறோமா ? ஒன்றை அறியும்போது உண்மையும் போலியும் கலந்திருக்க முடியாது ; அப்படிக் கூறுவது முரண்பட்ட கூற்றாகத்தான் முடியும். அதேபோன்றுதான் அடுத்த கூற்றும். இந்தக் கூற்றும் முடியாத ஒன்றாகத்தான் விளங்க முடியும். அறியும் நிலைகளில் ஒன்றை உண்மையாகவும், வேறொன்றைப் பொய்யாகவும் கூறமுடியாது. கூறப்போனால், அறிவதை நேர்மைக்கும் நேர்மையற்றதற்கும் பொருத்திக் கூறமுடியும். தற்பண்புகளாக விளங்கும் நேர்மைக்கும் நேர்மையின்மைக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை வேறு எந்த வகையாலும் விளக்க முடியும் எனக் கூறுவதை நம்மால் ஒப்புக்கொள்ளமுடியாது.

நேர்மையையும் நேர்மையற்ற நிலையையும் புறப்பண்பாகக் கொள்வர் நையாயிகர். இது சாங்கியர் கூற்றுக்கு முரணானதாகும். ஒன்றை நேர்மையெனக் கூறுவதற்குள்ள காரணக்கூறும், அதை அறிவதற்குள்ள காரணக்கூறும் ஒன்றாக அமையவேண்டுமென்பதில்லை. ஒன்றை அறிவதற்குள்ள காரணக்கூறில் புலன்கள், பொருள்களுக்குள்ள பொதுமைத் தொடர்புகள் முதலியவற்றைக் கூறலாம். இத்தகைய காரணக்கூறால் நாம் அறிவது சரியானது எனக் கொண்டால், இதேபோல் அறிவதெல்லாம் நேர்மையானதாகவே (சரியானதாகவே) கொள்ளவேண்டும் ; அப்போது நேர்மையற்ற அறிவே இல்லாமலாகிவிடும்.[2] எனவே, அறிவுக்குக் காரணமாக விளங்கும் இக் காரணக்கூறுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் ஒன்றால்

[1] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 100.*

[2] *பார்க்க:* Udayana's Kusumāñjali, *பக்கம் 59.*
yadi ca tāvanmātrā'dhīnā bhavet, apramā' pipramaiva bhavet, asti ca tatra jñāna-hetuḥ, anyathā Jñānam api sā na syāt.

தான் இந்த நேர்மை உருவாகிறது என்பதை நாம் அறிதல் வேண்டும்.[1] புலன்களும் பொதுமைத் தொடர்புகளும் சில பண்புடன் (guṇa: excellence) இணைவதால் வெளிப்படும் அறிவில் தான் அதன் நேர்மை அடங்கியிருக்கிறது. இத்தகைய பண்புடன் இணையாத வழி பெறப்படும் அறிவில் நேர்மையற்ற நிலையைத் தான் பார்க்க முடியும். இனிக் காட்சி அறிவைப் பார்ப்போம். இங்கு ஒரு பொருளின் பெரும் பகுதிக்கும் புலன்களுக்குமிடையே காணப்படும் தொடர்பையே பண்பென்கிறோம். இங்கு அறிவின் நேர்மைக்குக் காரணக்கூறின் புறத்தே விளங்கும் பண்பு (guṇa) முக்கியப் பணியைச் செய்வதால்தான், அதைப் புறப்பண்பென் கிறோம் (extrinsic). இதனுல் நேர்மையும் நேர்மையற்ற நிலையும் புறப்பண்பின்பாற்படும் என்பதை உணரலாம். காரணக்கூறுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் தோஷங்களின் (doṣa) காரணமாகத்தான் நேர்மையற்ற அறிவு தோன்றுகிறது. நேர்மையற்ற நிலையைப் புறப்பண்பின்பால் கொள்ளக் காரணமும் இதுவேயாகும்.

நேர்மையை உணரும்போதே அது புறப்பண்பின்பாற்படும் என்பதை அறிகிறோம். காரணக்கூறுகள்தாம் இதை உணர்கிறது எனக் கூறமுடியாது. அறிவதை உணரும் காரணக்கூறு வேறு; அதன் நேர்மையை உணரும் காரணக்கூறு வேறு. காட்சி போன்ற பிரமாணங்களால் பாண்டங்கள் போன்றவற்றை அறி கிறோம். மனத்தின் உள்ளியல்புத் தொடர்பு காரணமாக, 'நான் இந்தப் பாண்டத்தை அறிகிறேன்' எனும் அறிவு அல்லது உணர்வு எழுகிறது. முதலில் கிடைக்கும் அறிவுக்கும் இரண் டாவது கிடைக்கும் அறிவுக்கும் வேறுபாடு உண்டு. 'இது ஒரு பாண்டம்' என்பது முதலில் கிடைக்கும் அறிவு; 'இந்தப் பாண் டத்தை நானறிவேன்' என்பது இரண்டாவது கிடைக்கும் அறி வாகும். இந்த இரண்டாவது அறிவை ஆழ்ந்த அறிவு (reflective cognition or anuvyavasāya-jñāna) எனக் கூறுவர். இத்தகைய ஆழ்ந்த அறிவு முதலில் தோன்றும் அறிவை (original cognition: vyavasāya-jñāna) வெளிப்படுத்துகிறது. இங்கு அறிவதன் உட் பொருளாகப் பாண்டமும், இந்த அறிவின் இருப்பிடமாக ஆன் மாவும் அல்லது உயிரும் விளங்குவதை நாமறிவோம். இங்கு ஆழ்ந்த அறிவில் இலங்கும் மூவகைக் கூறுகளை (tripuṭi) நாமறி யலாம். அவைகளாவன: அறிபவன், அறிவகை, அறிபொருள் ஆகிய மூன்றுமாகும். ஆழ்ந்த அறிவின் கருவியாக விளங்குவது மனமே. ஏன்? ஆழ்ந்த அறிவின் உட்பொருளாக விளங்கும் மூல அறிவுகூட (original cognition) மனத்திற்கும் பொருள்களுக்கும்

[1] பார்க்க: Udayana's Kusumāñjali, பக்கம் 59.
Pramā jñāna-hetv-atirikta-hetv adhinā, kāryatve sati tad viśeṣatvāt, apramāvat.

உள்ள தொடர்பையே சார்ந்து நிற்பதை நாமறியலாம். அறிவதையும் அறியுந் தன்மையையும் அறியத்தக்க ஆழ்ந்த அறிவின் காரணக்கூறுகளாக மனம் முதலியன விளங்குகின்றன; இதிலிருந்து அறிவின் நேர்மையைப்பற்றி அறிய இடமில்லை என்றே கூறவேண்டும். நேர்மை அறிவை அது தரும் பயன்மிக்க விளைவுகளாலேயே அறிகிறோம். தண்ணீரை அறிகிறோம் எனும்போது, அது பயனுள்ள விளைவைத் தரும்போதுதான் அந்த அறிவை நேர்மையான அறிவெனக் கூறுகிறோம்.[1] எனவே, ஆழ்ந்த அறிவைத் தரும் காரணக்கூறிலிருந்து நேர்மையான அறிவைத் தரும் காரணக்கூறு வேறுபடுகிறது என்பதை உணரலாம்; இதிலிருந்து நேர்மையெனப்படுவது புறப்பண்பே (extrinsic) எனக் கொள்ளலாம். மேலும், அறிவைத் தரும் காரணக் கூறினால் நேர்மையற்ற நிலையை நாம் அறிய முடியாது. இந்த அறிவைத் தரும் காரணக்கூறு, பல தவறுகளுடன் தொடர்பு கொள்ளும் போதுதான் நேர்மையற்ற நிலையை நம்மால் உணர முடிகிறது. ஒரு சிப்பியை வெள்ளியாகக் கருதும்போது, ஒற்றுமை போன்ற போலிகளால்தான் இத்தகைய நேர்மையற்ற அறிவைப் பெறுகிறோம். இதனால் விளங்குவது என்ன? அறிவதற்குக் காரணக்கூறாய் விளங்குபவற்றால் ஒரு பொருளைப்பற்றிய நேர்மையற்ற அறிவைப் பெறமுடியாது என்பதும், அது இந்தக் காரணக்கூறுக்குப் புறம்பான போலிகளால்தான் ஏற்படுகிறது என்பதும், இதனால் நேர்மையற்ற நிலையைப்பற்றிய அறிவு புறப்பண்பின்பாற்படும் என்பதும் பெறப்படும்.

நையாயிகரின் இந்தக் கூற்றுக் குறைபாடுடையது. ஆழ்ந்த அறிவின் காரணமாகத்தான் நாம் முதலில் அறிவது வெளிப்படுகிறது என்பது அறிவராய்ச்சிக்கு ஒவ்வாததாகும். ஒன்றை நாம் அறியும்போது அந்த அறிவில் எதுவும் தெரியாததில்லை. ஒரு பொருளை வெளிப்படுத்தும்போது, அதை வெளிப்படுத்தும் அறிவு தேவையில்லை என்ற கூற்றுப் பொருந்தாததொன்றாகும். ஒரு விளக்கின் ஒளி பிரகாசமற்றது எனும்போது, அதனால் பிரகாசத்தைத் தர இயலாது. நம்மால் அறிய முடியாத அறிவால் ஒரு பொருளின் வெளிப்பாட்டு நிலையை எங்ஙனம் உணரமுடியும்? முடியாது. அப்படியென்றால், ஒன்றை அறிவதன் குறிக்கோள் அறிவாக எங்ஙனம் விளங்க முடியும்? ஆழ்ந்த அறிவைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அதன் உட்பொருளாக முதலில் பெறும் அறிவைக் கொள்ள முடியாது. ஒரு பாண்டத்தை நாம் அறியும்போது, நாம் பாண்டத்தை அறிவதில்லை; அதை அறிந்ததாகக்

[1] *பார்க்க:* Nīlakaṇṭha's Dīpikā on Tarkasaṅgraha, *பக்கம் 39.* Pūrvotpannam jala-jñānam pramā, saphala-pravṛtti-janakatvāt, yannaivam tannaivam yatha apramā.

கொள்ளும் திறனையே (the known-ness; jñātatā) நாம் அறி கிறோம். மேலும், ஒன்றை அறிவதற்கு ஆதாரமாக விளங்கும் காரணக்கூறு, ஆழ்ந்த அறிவின்பாற்படாது; கூறப்போனால், அது புலன்களின் இயக்கம் முதலியவற்றையேதான் குறிக்கும். நேர்மையறிவின் துவக்கத்தையும், அதை உணருவதையும் இந்தக் காரணக்கூறின் மூலமாகத்தான் அறிய முடியும். இதைப்பற்றிப் பின்பு குறிப்பிடலாம்.

நேர்மையும் நேர்மைற்ற நிலையும் புறப்பண்பின்பாற்படுமெனக் கூறுவர் நையாயிகர்.[1] இதை ஒப்புக்கொள்ளும்போது, அப்போது தான் கிடைத்த அறிவுக்குச் சிறிது நேரம்வரை நேர்மை, நேர்மை யற்றது என்ற இரண்டற்ற நிலை ஏற்படுகிறது என்பதையும் நாம் கூற வேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம். ஆனால், நம் அனுபவத்தை நோக்கும்போது, இந்தக் கூற்றில் எத்தகைய சிறப்புமில்லையென்றே கூறவேண்டும்.

இனி, பௌத்தர்களின் கூற்றைப் பார்ப்போம். நேர்மையைப் புறப்பண்பாகவும், நேர்மையின்மையை அகப்பண்பாகவும் கொள்வர் பௌத்தர்கள். நாம் அறிவதால் நேர்மையின்மை இயல்பாகவே அமைகிறது; எனவே, புறம்பாக விளங்கும் பல கூறுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டே நேர்மை விளங்குகிறது.[2] ஒன்றைப் பற்றிய அறிவு நம்முள் தோன்றியவுடன் அதனால் விளையும் இயக்கம் தவறானவையாகவே அமைவதை நாம் சாதாரணமாக உணர்கிறோம். புலன்களின் பண்புகளின் உதவி காரணமாகவும், செயல்முறைத் திறத்தின் காரணமாகவும் நம்மறிவில் நேர்மை பிறக்க வழியாகிறது. இதனால்தான் நேர்மை உலகியலின் காரண மாகப் பிறக்கிறது என்பதை அறியலாம். அறிவின் இயல்பாகவே நேர்மையின்மை அமைகிறது. அந்த அறிவு நேர்மையின்பாற் பட, அது வேறொன்றைச் சார்ந்திருக்கவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது.

அறிவின் தற்பண்பாக நேர்மையின்மை விளங்குகிறது எனக் கூறக் காரணமே இதுதான். நேர்மையின்மையை ஒரு பொருளாகக் குறிப்பிட முடியாமையால், அதற்கு எத்தகைய காரணமும் கிடையாது என்றே கூறவேண்டும். பொருளற்றவைகளெல்லாம் காரண மற்றவைகளே. சான்றாக, முயற்கொம்பைக் கூறலாம். நேர்மை யின்மை போலிகள் காரணமாகப் பிறக்கிறது என்பது பொருத்த மற்றதாகும். பொருளற்ற ஒன்றிற்குக் காரணம் எவ்வாறிருக்க முடியும்? நேர்மையின் இயல்பே புறப்பண்பெனக் கூறுவதற்குக் காரணமுண்டு. நேர்மை என்பதைப் பாண்டத்தைப்போல் உளதாம்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 100.
[2] சுலோக வார்த்திகத்தின் (Śloka-vārtika) உரையைப் பார்க்க; பக்கம் 85 முதல்.

பொருளாகக் கொள்ளும்போது, அதற்குக் காரணமுளதாகக் கூற வேண்டும். ஒன்றை அறியும் காரணத்தில் இலங்கும் பண்பாகவே தான் (guṇa) இந்த நேர்மையின் காரணத்தைக் கொள்ள வேண்டும். புலன்களின் தூய்மையில்தான் காட்சிப் பிரமாணத்தின் நேர்மை அடங்கியிருப்பதை அறியலாம். இத்தகைய பண்பு உளதாக அறிவதால், நேர்மை பிறக்க வழியேற்படுவதை அறிவிற்குப் பொருத்தமாக உணரலாம். இயல்பிலேயே உறுதியுற்ற நிலையுள்ள அறிவு பிறக்கும்போது அது நேர்மையின்மையையே சாரும் என்பதை நாமறியலாம். இந்த அறிவில் சில பண்புகள் பிறப்பதன் காரணமாகவும் அல்லது செயல்வகைப் பண்பின் காரணமாகவும் நேர்மை பிறக்கக் காரணமாகிறது.

பௌத்தர்களின் கருத்தும் பொருத்தமற்றது என்றே கூற வேண்டும்.[1] நேர்மையைப் புறப்பண்பெனக் கூறுவதன் பொருள் தான் என்ன? நேர்மையைப் புறப்பண்பெனக் கூறுவது அதனுடைய பிறப்பைக் கருதிக் கூறுகிறோமா? அல்லது, அதன் அறிவைக் கருதிக் கூறுகிறோமா? 'அதன் பிறப்பை அல்லது துவக்கத்தைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, நேர்மையின் இயல்பு புறப்பண்பாக இருக்க முடியாது. உடனடியாகப் பிறக்கும் காட்சிபோன்ற அறிவுநிலைகள் நேர்மைப் பண்பு வருவதுவரையிலும் தொடர்ந்து நிலைத்து நிற்கிறது என்பது முடியாத காரியமெனலாம். ஒன்றை அறிவதன் காரணமாக எழும் அறிவின் நேர்மை, அந்த அறிவு எழக் காரணமாயிருப்பதன் திறத்தில்தான் அடங்கியிருக்கிறது என்பதால், புறப்பண்பியல் புள்ள நேர்மையின் துவக்கத்தைப்பற்றி அறிய முடிகிறது எனக் கூறலாம். தவறின்மைக்கு அப்பாலும் நேர்மைக்குக் காரணமாக விளங்கும் ஒரு திறமிருக்கிறது என்பதை நம்மால் எப்படி நம்ப முடியும்? கூறப்போனால், தவறு ஒரு தடையாகத்தான் விளங்கு கிறது. அதன் இன்மையை ஒரு காரணமாகக் கூறமுடியாது. இதனால் தவறின்மையை நேர்மைக்குக் காரணமாயிருக்கிறது எனவுங் கூறமுடியாது. முழுமையான காரணம் விளங்கும்போது, அதனின்று வெளிவரும் விளைவைத் தராது மறுப்பதையே தடை என்கிறோம்; இதனால் தவறு இல்லாத நிலையை ஒரு விளைவுக்குக் காரணமாகக் கூறமுடியாது. இதனால் விளங்குவது என்ன? நேர்மையை அதன் தொடக்கத்தைக் கருதும்போது, புறப்பண்பெனக் கொள்வதை எவ்வகையிலும் நிறுவ முடியாது என்பதை அறியலாம். ஏன்? அறிதலைக் கருத்திற்கொள்ளும்போதுகூட நேர்மையைப் புறப் பண்பாகக் கொள்ளுதல் முடியாத காரியம். ஒரு பொருளைப் பற்றிய நம் அறியும் திறனையே நேர்மை (validity) என்று கூறுகிறோம்.[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 100, 101.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 101.
prāmāṇyam nāma jñānasyā 'rthā-pariecheda-Sāmarthyam.

இந்தத் திறனை இரு வகையில் அறிய முடியுமென பௌத்தர்கள் கூறுவர். ஒரு திறத்தால் வெளிப்படும் அறிவாலும் இத் திறனைப் பெறலாம்; அல்லது செயல்முறைத் தகுதி காரணமாக எழும் அறிவாலும் இத் திறன் விளங்கலாம். ஆனால், இவ்விருவகைகளையும் நேர்மையானவைகள் எனக் கூறமுடியாது. ஒரு பொருளின் திறத்தால் வெளிப்படும் அறிவால் அந்தப் பொருளைப்பற்றிய நம் அறியும் திறனைக் கொள்ளுகிறோம் என்பதை ஒப்புக்கொண்டால், நாம் ஒரு பாண்டத்தைப் பார்க்கும்போது, அதன் திறத்தால் நாம் அதை அறியாதவரையிலும், அப் பாண்டத்தைப் பற்றிய நம் அறியும் திறனைக் கொள்ளாதவர்களாவோம்; இதனால் பாண் டத்தின் தோற்றத்தை அறிந்தவர்களாகமாட்டோம் என்பதைத் தான் உலகியல்படி கூறவேண்டும். ஒரு பொருளின் திறத்தின் காரணமாகமட்டுமே ஒரு பொருளை அறிகிறோம் என்று உலகோர் கூறுவர் என்பதைப் பொருத்தமெனக் கூறமுடியாது. ஒரு திறத்தின் காரணமாக ஒரு பொருளைப்பற்றி அறிய முற்படுகிறோம் எனும்போது, அதன் நேர்மையைத் தீர்மானிக்க வேறொரு வகை அறிவு தேவைப்படுகிறது; இந்த 'வேறொருவகை அறிவின்' தரத்தைத் தீர்மானிக்க இன்னோர் அறிவு தேவைப்படுகிறது; இப்படியே எண்ணற்ற வகையில் கூற வழியேற்படுகிறது. இப்படிக் கூறுவது முடிவில்லாத கூற்றாகத்தான் முடியும். இந்த நிலை நாம் முன்னர்க் குறித்த இரண்டாவது வகைக்கும் (அதாவது, செயல்முறைத் தகுதி காரணமாக எழும் அறிவிலும் இத் தகுதி ஏற்படுகிறது என்பதற்கும்) பொருந்தும். மேலும், நேர்மையைப் பற்றித் தீர்மானிக்கும் அறிவுக்கும், செயல்முறைத் தகுதியால் எழும் அறிவுப் பொருத்தத் திற்குமிடையே ஒன்றை ஒன்று சார்ந்து நிற்கும் நிலை இருக்கிறது என்பதை அறியவேண்டும். ஒரு மனிதனின் இயக்கத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது, அவ்வியக்கத்தின் செயல்முறைத் தகுதியின் பொருத் தத்தைப் பற்றிய அறிவிலிருந்துதான் அதன் நேர்மையை நாம் தீர்மானிக்கவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம். இதேபோன்று, அதன் நேர்மையைப்பற்றிக் கூற முற்படும்போதெல்லாம் அதன் இயக் கத்தையும் கருத்திற் கொள்கிறோம். ஏன்? சில செயல்களில் நாம் ஐயங்கொள்ளும்போது, அதன் நேர்மையைத் தீர்மானிக்க அப்போது இயக்கமும் வேண்டும் என்பதை நியாயமானதென்று அறிகிறோம். ஆனால், எவ்வகை ஐயத்திற்கும் இடமில்லாதபோது, நேர்மையைப் பற்றித் தீர்மானிக்க இயக்கம் வேண்டும் என்று கூறத் தேவையில்லை. இதிலிருந்து தெரிவதுதான் என்ன ? துவக்கத்தையும் அறிவதையும் கருத்திற் கொள்ளும்போது நேர்மையைப் புறப்பண்புடையதெனக் கூறமுடியாது.

நாம் ஒன்றை அறிய முற்படும்போது நேர்மையற்ற தன்மை இயல்பாகவே அமைகிறது என்பது பௌத்தர்களின் கூற்றாகும்.

இந்த நேர்மையற்ற நிலை ஒரு பொருளாக விளங்காத காரணத்தால், அதற்கு எத்தகைய காரணத்தையும் கூற முடியாது.[1] இங்கு, நேர்மையற்றது என்பதற்கும் இன்மைத் தன்மைக்கும் தொடர்பிருக்கிறது என்பது நிறுவப்பெறாத ஒன்று என்பதை நாமறியவேண்டும். கூறப்போனால், அறியாமை, ஐயம், போலி முதலியவைகளைத்தான் நேர்மையற்ற அறிவு நிலைகளாகக் கொள்ளல் வேண்டும். பட்டபாதரின் (Bhaṭṭa-pāda) கூற்றுப்படி நேர்மையின்மையை மூவகையாகக் கூறலாம்.[2] அவைகளைத் திரிபுக் காட்சியின்பாற்பட்ட நேர்மையின்மை, அறியாமையின்பாற்பட்ட நேர்மையின்மை, ஐயத்தின்பாற்பட்ட நேர்மையின்மை என்னலாம். இவைகளை இன்மைத்தன்மை வாய்ந்தவை என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? எனவே, இவைகள் தோன்றக் காரணங்களுண்டு என்பதும், இவைகள் புறப்பண்பைச் சார்ந்தவை என்பதும் இதனால் அறியக் கிடக்கிறது.

நேர்மை தற்பண்பினைச் சார்ந்தது என்பதும், நேர்மையின்மை புறப்பண்பினைச் சார்ந்தது என்பதும் அத்துவிதவாதிகளின் கூற்றாகும். நேர்மையின்பாற்பட்ட தற்பண்பின் இயல்புதான் என்ன? ஒன்றை அறிய வேறு பொருள்களின் உதவியே அதற்குத் தேவையில்லை. அது தானாகவே அறிகிறது; அல்லது தானாகவே தன்னை வெளிப்படுத்துகிறது.[3] ஆனால், நேர்மையின்மை, புறப்பண்பின் இயல்புடைத்து. அறியும் காரணத்தில் தவறு காரணமாகத்தான் நேர்மையின்மை தோன்றுகிறது; மேலும், இத்தகைய நேர்மையின்மை மறைந்துபடுவதன் காரணமாகத்தான் அதைப்பற்றி அறிகிறோம்.[4]

நேர்மை புறப்பண்பின் இயல்பையே சாரும் எனும் கொள்கையினர் அத்துவிதவாதிகளின் முடிவாய கருத்தைக் கீழ்வருமாறு

[1] விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம் தரும் அனுமானம் இதுதான்: நேர்மையின் இயல்பு இல்லாத நிலையே நேர்மையற்றதன் இயல்பாகும். முன்னரே நேர்மையின் இயல்பு இல்லாத நிலையை இது ஒக்கும். இத்தகைய நேர்மையின்மை புறப்பண்பாகத் தோன்றியிருக்க முடியாது. வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 102.

[2] சுலோக வார்த்திகம் (śloka-vartika), பக்கம் 92.
aprāmāṇyam tridhā bhinnaṃ mithyātvā-'jñāna-saṃśayaiḥ.

[3] வி. பி, ச. பக்கம் 102. prāmāṇyasya utpattau jñāptau ca jñānotpādaka-jñāpakātiriktā-'napekṣatva-lakṣaṇam svatastvam. yāvat-svāśraya-grāhaka-grāhyatvaṃ svato-grāhyatvam. தற்பண்புள்ள இயல்பான நேர்மையை மீமாம்சகர்களும் அனுமானிப்பர். (இதை அத்துவிதவாதிகளும் ஒப்புக் கொள்ளுவர்): vimatā pramā vijñāna-sāmagrī-janyatve sati tad-atirikta-janyā na bhavati, apramātvā-'nadhi karaṇatvāt, ghaṭādi pramāvat.—Sarvadarśanasaṅgraha, பக்கம் 283.

[4] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 182.
aprāmāṇyasya tu jñāna-kāraṇa-gatadoṣād utpattir bādhācca jñaptir it.
[paratastvam]
Svāśraya-grāhakā-tirikta sāmagri-grāhyatvaṃ parato-grāhyatvam.

எதிர்ப்பர்.[1] நேர்மை தற்பண்பைச் சாரும் என்பதன் பொருள்தான் என்ன? ஒரு பொருளுக்குக் காரணமாக அதுவே எங்ஙனம் விளங்கும்? அதேபோன்று, நேர்மை தன்னிலிருந்து எங்ஙனம் பிறக்க முடியும்? அறிவதால்மட்டும் நேர்மை பிறந்துவிட முடியாது. ஏன்? அறிவதே ஆன்மாவின் பண்பாக (quality) விளங்கும்போது, அது நேர்மையின் பருமைக் காரணமாக எவ்வாறு விளங்க முடியும்? அறிவதன் காரணக்கூறுல் இத்தகைய நேர்மையை உண்டுபண்ண முடியும் எனவும் கூறமுடியாது. இத்தகைய நேர்மையை வரையறுக்க முடியாத பண்பாகக் (upādhi) கருதலாம், அல்லது ஒரு பொதுமையாகக் (jāti) கருதலாம். ஆனால், அதன் துவக்கத்தைப் பற்றி அறிய முயலுவது முடியாத காரியமேயாம். நேர்மையை வரையறை செய்ய முடியாத பண்பாகவே கொண்டால், எத்தகைய விதத்திலும் மறைந்துபோகாத அறிவுநிலையைத்தான் அது குறிப்பிடும். இதை வெறும் நினைவெனக் கொள்ளமுடியாது. இது முற்றிலும் இல்லாத ஒன்றாக விளங்குவதால், இதற்குத் தோற்றம் என ஒன்றும் கிடையாது. நேர்மையைப் பொதுமையாகக் கொள்ளும்போதும், நிரந்தரமாக இருக்கும் பொதுமைத் தன்மை பிறப்பிக்கத்தக்கதன்று என்ற காரணத்தால், அதுவும் பொருத்தமற்றது என்றே குறிப்பிட வேண்டும். அறிவதன் காரணக்கூறுல் பிறப்பிக்கப்பட்ட அறிவைச் சார்ந்ததையே நற்பண்பு படைத்த நேர்மையெனக் கூறுவதும் பொருத்தமில்லை. அப்படியென்றால், நேர்மையின்மைக்கும் இது பொருந்துமே! ஏன்? நேர்மையின்மையும் அறிவதன் காரணக் கூறின் விளைவே; எனவே, அதுவும் தற்பண்பு படைத்ததாகவே தான் விளங்கவேண்டும். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: அறிவதன் காரணக் கூறுல் படைக்கப்படுவதுள் நேர்மையின் தற்பண்பும் அடங்கும் என்பர்; அதேபோல், நேர்மையின்மை என்பது போலிகளால் தொடர்பு கொண்ட அறியும் காரணக் கூறுல் படைக்கப்படுகிறது எனக் கூறுவர்; ஆனால், இக் கருத்து ஆராய்ச்சிக்கு ஒவ்வாதது என்பதை நாமறியலாம். முற்கூறிய இரு கூற்றுகளையும் நன்கு ஆராயும்போது, நேர்மை புறப்பண்பின் இயல்பு பெற்றது என்பது தான் வெளியாகும். போலியின் தவறின் இன்மை நிலையையே இவ்விரு கூற்றுகளும் ஒரு காரணமாகக் கொள்ளுகிறது என்பதை எவ்வகையிலும் நம்மால் தவிர்க்க முடியாது. தவறின் இன்மை நிலை, இன்மை நிலையின் இயல்பு பெற்றிருப்பதால், அதை ஒரு காரணமாகக் கொள்ள முடியாது என்றும் கூறமுடியாது. சிப்பி இல்லாதபோதும், அது மின்னுவதன் காரணமாக அதைச் சிப்பி என்று அறிவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாகத்தான் படுகிறது. இதுதான் முந்தைய கூற்றிற்கும் பொருந்தும்.

[1] இத்தகைய வாதங்களுக்கு சித்சுகரின் (Citsukha) 'தத்துவப் பிரதிபிகை'யைப் (Tattva-pradīpikā) பார்க்க; பக்கங்கள் 115-126.

நேர்மையின் தற்பண்பைப்பற்றி நம்மால் விளக்க முடியாதது மட்டுமன்று; அதனை விளக்க எவ்வகைச் சான்றும் கிடையாது. இரு வகை அனுமானங்களைக் கூறி நேர்மையின் தற்பண்பை நிறுவ முற்படலாம். (1) அறியுந்தன்மையைப்போல நேர்மை அறிவதன் பண்பாடு நேர்மையின்மையைத் தவிர்த்து விளங்குவதால், அறிவதன் காரணமாக மட்டுந்தான் அது பிறக்க வழியிருக்கிறது என்னலாம். (2) காட்சித் தன்மையைப்போல, நேர்மையின்மையைத் தவிர்த்து அறியும் தன்மைக்கும் சிறிது குறைந்த நிலையில் நேர்மை விளங்குவதால், வெறும் அறிவதன் காரணமாகத்தான் அது பிறக்க வழியிருக்கிறது என்று கூறுவர். இவ்விரு அனுமானங்களும் தவறுகள் நிறைந்தவை என்பதை அறியலாம். முதல் அனுமானத்தை நாம் சிந்திக்கும்போது, அது முடிவுக் கூற்று இல்லாமல் விளங்குவதை அறியலாம். இதற்கும் காரணமுண்டு : அறிவதால் மட்டுமன்றி, அதற்கப்பாலாய் விளங்கும் தவறுகள் காரணமாக எல்லா அறிவு நிலைகளும் தோன்றுவதில்லை என்ற கூற்றை நாம் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. தவறுகளின் விளைவாகப் பிறக்கும் நேர்மையின்மையிலும் அறிவு நிலை அமைகிறது என்பதை உணரலாம். இரண்டாவது அனுமானத்தை நாம் கருதும்போது, உறுதியற்றவைகளைப் பொறுத்து ஓர் ஒழுங்கற்ற நிலை நிலவுவதை நாமறியலாம். உறுதியற்ற நிலை நேர்மையின்மையிலிருந்து வேறுபட்டதாகும். இந்த உறுதியற்ற நிலை, ஒன்றை அறியும் நிலையினின்றும் சிறிது தாழ்ந்த நிலையாக இருந்தபோதிலும், வெறும் அறிவதால் மட்டும் இந்த உறுதியற்ற நிலை தோன்றிவிடாது. நேர்மை புறப்பண்பின் இயல்புடையது என்று கூறுபவர்களுக்கு, வெறும் அறிவால் மட்டும் நேர்மையைத் தோன்றச் செய்யலாம் என்பதற்குக் காட்சிமூலமாகக் கூட அவர்தம் கூற்றை நிறுவமுடியாத நிலை ஏற்படுவதால், அவர்தம் சான்றில் எவ்வகை முடிவும் கிடையாமலாகிறது. இதனால் நேர்மை அகப்பண்பைச் சார்ந்தது என்று கூற எத்தகைய சான்றுமில்லை என்னலாம். நேர்மை, அறிவுநிலைக் காரணத்துக்கும் புறம்பாக விளங்கும் காரணத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது என்ற உண்மையை நாம் தகுதியுடையதென ஒப்புக்கொள்ளலாம். இதிலிருந்து, தோற்றத்தைக் கருதும்போது, நேர்மையை அகப்பண்பின்பாற்பட்டதெனக் கூறமுடியாது.

ஏன் ? நேர்மையை அறிவதாலுங்கூட அது அகப்பண்பின் பாற்பட்டது என்று எங்ஙனம் கூறமுடியும் என்று அத்துவிதத்தை எதிர்ப்பவர்கள் கூறுவர். நேர்மை, அகப்பண்பைச் சார்ந்தது எனக் கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன ? சான்றாக, நீலத்தை அறிவதிலிருந்து நீலத்தை அறிவதாக இதைக் கொள்ளலாமா ? அல்லது, இத்தகைய அறியும் காரணத்திலிருந்து இந்த நேர்மையை நாம் அறிகிறோமா? முதல் கூற்றுப் பொருத்தமற்றது என்றே கூறவேண்டும்.

நீலத்தை அறிகிறோம் என்பதை அதன் நிலையைப் பொறுத்துக் கருதும் போது, நேர்மை-அறிவைத் தரும் கருவியாக அதைக் கொள்ள முடியாது. காட்சியின்போது புலத்தொடர்பு கொள்ளுகிறோம். இதனால் நீலத்தைக் காணுகிறோம். இந்தக் காரணத்தால் நீலநிறத்தை அதனால் வெளிப்படுத்த முடியும். ஆனால், புலத்தொடர்புகளால் அவைகளை அறிய முடியாத காரணத்தால், நீலமும் அதனுடைய நேர்மையை வெளிப்படுத்த முடியும் ? மேலும், காட்சியறிவால் நாம் நேர்மையை மட்டும் அறிகிறோமா ? அல்லது, காட்சியின் விளைவையும் அறிகிறோமா ? முதலில் கூறியது முடியாத காரியம் என்னலாம். விளைவைப் பொறுத்தே நாம் ஒன்றை அறிவதால், காட்சியால் அதை அறியமுடியாது. இதனால் அதன் நேர்மைத் தன்மையையும் அறிய முடியாததாகிறது. இரண்டாவது கூற்றும் தவறானதே. ஓர் அறிவு நிலையின் விளைவு, தன்னைத் தானே விளக்கும் ஆற்றல் வாய்ந்ததாக விளங்குவதால், இது புலத் தொடர்பின் குறிக்கோளாக அமைய முடியாது. நேர்மையை இயல்பாகவே அமைந்திருக்கும் உண்மையெனக் கொள்ளும்போது, அது புலத் தொடர்பின் குறிக்கோளாக அமைய வழியில்லை என்று கூற வேண்டும். அறியும் காரணத்திலிருந்து மட்டும் நேர்மையைப் பற்றி அறிகிறோம் என்பதால், அதனுள் தற்பண்புள்ள நேர்மை அடங்கியிருப்பதாகக் கூறமுடியாது. அறியும் காரணத்திலிருந்து மட்டும் நேர்மையை உணரமுடியுமெனும்போது, அறியும்போது நேர்மை உள்ளதா அல்லது இல்லையா என்பதைப்பற்றிய ஐயத்திற்கே இடமில்லாமலாகிறது. மேலும், இப்படிக் கொள்வதால், வெள்ளியைச் சிப்பியாகவும், சிப்பியை வெள்ளியாகவும் கருதும் நம் அறிவு நிலையில் நேர்மை விளங்குவதாகக் கொள்ளவேண்டியவர்களாவோம். இங்கு இப்படியும் கூறுவர் : சிப்பி-வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவு நிலையில் நேர்மை விளங்குவதாகக் கொண்டாலும், இதில் வரும் தவறு, பின்னர் மறைந்து விடுவதாகக் கொள்ள வேண்டும் என்பர். இவ்வாறு கூறும்போது, மறைந்துபடும் அறிவின் இல்லாத நிலையுடன் நேர்மையைப்பற்றிக் கூறுவதைத் தொடர்புபடுத்துவதால், நேர்மையின் புறப்பண்புநிலை வெளிவர இடமாகிறது.

அறியும் நிலையை நோக்க, நேர்மை அகப்பண்பைச் சாரும் எனக் கூற எத்தகைய சான்றும் இல்லை எனக் கூறலாம். இருந்தபோதிலும், நேர்மை அகப்பண்பின்பாற்பட்டது என்பதை நிறுவக் கீழ்க்குறிப்பிடும் வாதங்களைக் கூறலாம்: (1) நாம் ஒன்றை அறிவதைப்போல, உண்மையின் தோற்றம் எதையும் அண்டியிராத காரணத்தால், உண்மையை உண்மையின்மூலமாகத்தான் அறிய முடியும். (2) இது நேர்மை நிலைக்கும் பொருந்தும். நேர்மையின்மை நிலைக்குமப்பாலாய் விளங்கும். நேர்மை, அறியும் தன்மையைப்போல், அறிவதன்

பண்பாய் விளங்குவதால், நேர்மையையும் நேர்மையால் மட்டுமே உணரமுடியும் என்றுகிறது. நாம் கூறிய முதல் அனுமானத்தைக் கருதும்போது, நேர்மையற்ற பண்பின்பாற்பட்டது எனக் கூறுபவனுக்குப் பொதுமைத் தொடர்பை நிறுவ வழியில்லாமலாகிறது; எந்தச் சான்றையும் அவனால் கொள்ள முடியாத நிலையும் ஏற்படுகிறது. இனி, இரண்டாவது அனுமானத்தை இங்குக் கருதலாம். பிரபாகரர்களின் கூற்றுப்படி, தானாகவே விளங்கும் வெறும் அறிவு நிலையின் பண்பு நிலையற்ற தன்மையையுடையது என்னலாம்; பட்டர்களின் கூற்றுப்படி, அறியும் தன்மையிலிருந்து அனுமானத்தால் அறியும் இயல்புள்ள பண்பும் நிலையற்ற தன்மையுடையதே. இங்கெல்லாம் வெறும் அறிவு நிலையின் பண்பாக விளங்கும் இயல்பையேதான் குறிப்பதாக இருந்தாலும், அறிவதை உணரும் காரணக்கூற்றினை அறியவைக்கும் பண்பைக் குறிப்பிடவில்லை என்பதை நாம் கூறவேண்டும். அறிவு நிலையை நோக்க, நேர்மை புறப்பண்பைச் சார்ந்தது என்பதை முக்கூற்று வாதத்தின் மூலமாக 'நியாய குஸுமாஞ்சலி'யில் உதயணர் நிறுவுவதை நாம் அறியலாம். நேர்மையையும் புரிந்துகொள்ளாதபோது, நேர்மையின்மைபோல் தோற்றமளிப்பதால் அதையும் ஐயங் கொள்ளுகிறோம். இதனால் நேர்மை புறப்பண்பின்பாற்படும் என்பது அவர்தம் கூற்றாகும்.[1] இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? நேர்மை புறப்பண்பைச் சாரும் என்பதில் நம்பிக்கை கொள்ளுபவர்கள், நேர்மை அகப்பண்பையே சாரும் எனும் கூற்றை எதிர்க்க முற்படுவதைக் காணலாம்.

இத்தகைய எதிர்ப்புகளிருந்த போதிலும், அத்துவிதவாதிகள் தங்கள் கூற்றையே நிறுவ முற்படுவர். நேர்மையின் தற்பண்பியல்பை அவர்கள் வரையறை செய்வதை நாம் இங்குப் பார்ப்போம். அறிவதன் காரணமாகத் தோன்றும் நேர்மையே தற்பண்பு இயல்புடைத்தது; வேறு எவ்வகையாலும் இத்தகைய தற்பண்பியல்புள்ள நேர்மையை அடைய முடியாது.[2] இத்தகைய நேர்மையை நிறுவச் செய்யும் சான்றாகப் பின்வரும் அனுமானத்தைக் கூறலாம்: உண்மையைப் பற்றிக் கூறும்போது, அது நேர்மையின்மைக்குப் புறம்பாக (ஆடை முதலியவைகளைப்போல்) விளங்குவதால், அது நாம் அறிவதன் அல்லது உணர்வதன் காரணமாகத் தோற்றுவிக்கப்படுமே தவிர, வேறு எவ்வகையிலும் அது தோன்ற

[1] பார்க்க: உதயணரின் (Udayana's)'குசுமாஞ்சலி'(Kusumāñjali), பக்கம் 7.
prānāṇyam parato jñāyate, anabhyāsa-daśāyāṃ śāṃśayikatvāt, aprāmāṇya-vat, yadi ca svato jñāyeta, kadācid api prāmāṇya-saṃśayo na syāt.

[2] தத்துவப் பிரதீபகம் (Tattva-pradīpikā), பக்கம் 122.
āhur vijñāna-sāmagri-janyatve saty ajanyatā,
tadanyataḥ pramāyās tat-svatastvam iti tadvidaḥ.

வழியில்லை.[1] குற்றமற்று விளங்குவதால் அதை நேர்மையுடையது எனக் கூற முடியாது என்பதை முன்னரே பார்த்தோம். மேலும், நேர்மை புறப்பண்பைச் சார்ந்தது என்ற கூற்றுக் குறையுள்ளது என்பதை நையாயிகருடையவும் பௌத்தருடையவும் கொள்கைகளை எதிர்ப்பதினின்றும் அறிந்துகொண்டோம். தவறுகளின் காரணமாகப் பிறப்பதால், நேர்மையின்மை புறப்பண்பின்பாற்பட்டது என்பதையும் முன்னர்க் கண்டோம். இதிலிருந்து அத்துவிதவாதிகளின் உறுதியானதும் பாதுகாப்பானதுமான நிலையை நாமறியலாம். நேர்மை தற்பண்பையும், நேர்மையின்மை புறப்பண்பையும் சாரும் என்பது அவர்தம் கொள்கையாம்.

3. போலியின் (அல்லது பிழையின்) பருமைக் காரணம் அறியாமையே

(Ignorance as the Material Cause of Error)

போலி எனப்படுவது (apramā) அறியாமையையே (avidyā) தனது பிறப்பிடமாகக் கொண்டிருக்கிறது. இந்த அறியாமை நிலைபேறுடையதாய் விளங்குகிறது. இது எப்போது துவங்கியதென்றோ, எப்படிப்பட்டதென்றோ நம்மால் கூறவியலாது.[2] பொருத்தமில்லாத இரு வெவ்வேறு வகை உண்மைகளுக்குள் அவைகள் தம் நிலையிலும், தொடர்பிலும், அறிவிலும் ஒன்றின் குணத்தை மற்றொன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்வதில்தான் போலியின் பருமைக் காரணம் அடங்கியிருக்கிறது. ‘நான் அறிவற்றவனாயிருக்கிறேன்’ என்பன போன்ற கூற்றுகளிலிருந்து அறியாமை நிலைபெற்றிருக்கிறது என்பதை உணர்ந்துகொள்ளலாம். இப்படிக் கூறுவதால் அறிவே இல்லை என்று பொருளாகாது. ‘நான் மகிழ்ச்சியுடனிருக்கிறேன்’ என்பதைப்போல, ‘நான் அறிவற்றவனாகயிருக்கிறேன்’ என்பதையும் கொள்ளல் வேண்டும். இது, அறிவின்மையை (non-existence) மட்டும் குறிப்பிடுவதாயிருந்தால், அதை ‘அறியமுடியாமை’ அல்லது அனுபலப்தி மூலமாக அறிந்து கொள்ளலாமே![3] அறியாமையும் நிலைபேறுடையது என்பதைக் கீழ்வரும் வாதத்தாலும் நாமறியலாம். நாம் ஒரு பொருளைப்பற்றி அறியும்போது, அதை அறிவதற்கு முன்னர் அந்தப் பொருளைப் பற்றிய அறியாமை நிலவுகிறது. அறிவு ஏற்பட்டதும் அறியாமை

[1] தத்துவப் பிரதிபிகை (Tattva-pradīpikā), பக்கம் 122.
Pramā vijñāna-sāmagrī-janyatve sati nānyataḥ, jāyate vyatiriktātvād apramātaḥ paṭādivat.

[2] வ. பி. ச, (VPS), பக்கம் 14.

[3] வி. பி. ச, (VPS), பக்கம் 16.

தவிர்க்கப்படுகிறது. இதை ஒரு சான்ருல் விளக்கலாம். இருளில் காணப்படும் ஒளியைப் பார்ப்போம். அந்த விளக்குத் தோன்று வதற்கு முன்னர் அங்கு இருள்தான் நிலவியது; இதேபோன்று அறிவு ஏற்படுவதற்கு முன்னர் அறியாமைதான் நிலவியது. இப்படித்தான் அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர்.[1] அறியாமை எனப் படுவதால் குறிப்பிடப்படும் 'இன்மை' இல்லாத ஒன்றையோ, எதிரான ஒன்றையோ, அல்லது வேறு பொருளேயோ குறிப் பிடுவதாகக் கூறமுடியாது. அப்படியென்ருல், அறிவின் இன்மை யையும், மயக்கந்தரும் அறிவையும், அதன் பதிவு எண்ணங்களையும் மட்டுமே இந்த 'அறியாமை' குறிப்பிடவேண்டி வரும்.[2] தூக்கம் அறியாமையின்பாற்பட்டது. இந்த அறியாமை இங்கு அறிவின் இன்மையாகவுமில்லை; மயக்கந் தரும் அறிவாகவுமில்லை. மேலும், அதன் பதிவு எண்ணங்களெனவும் கூறமுடியாது. எப்போதும் நிலைபெற்றிருக்கும் அறிவை நிலைபேறற்றது (non-existence) எனக் கூறமுடியாது. கூறப்போனுல், தூக்கநிலையில் பிரமத்தின் உண்மை நிலை வெளிப்படாதிருக்கிறது. இதனுல் பிரமத்திற்கு வெளிப்படா நிற்கும் நிலையுளது எனக் கூறல்கூடாது. அது எப்போதுமே தன்னை வெளிப்படுத்தும் தன்மையுடன் விளங்கு வதால், வெளிப்படா நிற்பது அதன் இயற்கையாகாது. தூக்க நிலையில் மயக்கந்தரும் அறிவும் இல்லை என்ற காரணத்தால், பிர மத்தின் வெளிப்படா நிலைக்கு இந்த மயக்கந்தரும் அறிவைக் காரண மாகக் கூறமுடியாது. இம் மயக்கந்தரும் அறிவால் விளையும் பதிவு எண்ணங்களால் நமது ஆன்மாவின் இயல்பான தன்மையை மறைக்க முடியாத காரணத்தால், அவைகளையும் காரணமாகக் கூற முடியாது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? நாம் தூங்கும் போது அறியாமையைத்தான் உணருகிறோம். இந்த அறியாமை நிலைபேறுடைய தன்மையைப் பெற்று விளங்குவதையும் நாமறிய லாம்.

இந்த அறியாமை எப்போது தொடங்கியது என்று நம்மால் கூறமுடியாது. அன்றேல், இதன் காரணங்கள் முடிவற்ற நிலையில் தோன்ற இடமாகும். மேலும், இந்த அறியாமை எப்பேர்ப்பட்டது என்றும் நம்மால் தீர்மானிக்க முடியாது. இந்த அறியாமை தன்னுள் முரண்பாடு காணப்பட்டாலும், இதை இல்லாத ஒன்று எனக் கூறமுடியாது.[3] அவித்தை அல்லது அறியாமையின்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 17.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 21.
[3] பார்க்க: Joachim's 'Nature of Truth' பக்கம் 138. 'நான் நினைப்பது தவருனது என்பதை அறிவதுவரையிலும் என் சிந்தனை உண்மையின்பாற்பட்டது என்றே நினைக்கிறேன்; என் சிந்தனை தவருனது என்று உணர்ந்த மாத்திரத்தில், நான் தவற்றின்பாற் செல்லுகிறேன். அதுதான் உண்மையை நோக்கிச் செல்லும் வழியாக இருக்கவேண்டும். ஒரு வகையில் இந்த நிலை முரணுக விளங்குவதையும் நாம் அறியலாம்.'

விளைவாக அமையும் இப் பிழைகளைப்பற்றி எதுவும் கூறமுடியாது (anirvacaniya) என்ற முடிவை நாம் பின்னர்க் காண்போம். எதையும் தீர்மானிக்க முடியாத ஒரு விளைவைக் கருத்திற் கொள்ளும் போது, அதற்கு உண்மையான காரணமெதுவும் இருக்கமுடியாது. உண்மையான காரணமிருக்குமென்றால், அதனின்றும் உண்மையான விளைவு வெளிவர வேண்டும்; மேலும், இந்த உண்மையை நேர்மை அறிவைத் தரும் கருவிமூலமாக, அல்லது பிரமாணங்கள் மூலமாக அறியமுடியும். இதிலிருந்து அறியாமையைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாது (indeterminable) என்பதை நாம் ஒப்புக் கொள்ள வேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம்.[1] இதிலிருந்து நாம் அறிவது என்ன? நிலைபெற்றிருப்பதும், தொடக்கமற்றதும், தீர்மானிக்க முடியாததுமான அறியாமைதான் நமது போலியான அல்லது பிழையான அறிவுக்குக் காரணமாகிறது என்பதை அறியலாம். இதனால் உண்மையும் பொய்யும் விரவிக் குழப்பமாக அமைகிறது; இதனால்தான் உண்மையின் இயல்பையும் பண்புகளையும் உண்மையின்மையின்மேல் எவ்வகை வேறுபாடுமின்றி ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம்.[2]

தவறான அறிவு, அதன் பின்னர் விளங்கும் அறிவால் மறைந்து விடுகிறது. கூறப்போனால், தவறான அறிவை அறிவென்றே கூற முடியாது; அது அறிவை ஒத்திருக்கிறது (Jñānālehāsa) என்றுதான் கூறமுடியும். நேர்மையான அறிவைத் தர வழிகோலுவதால்தான் போலி அறிவின் நிலை நமக்கு விளங்குகிறது. 'தனக்கும் மற்றவர்களுக்கும் எவ்வகை ஐயமுமற்ற நிலையில் நேர்மை அறிவு போல் விளங்குவதுதான் போலி (error) ஆகும். எத்தகைய தங்கு தடையுமின்றி உண்மையெனக்கூறும் சிந்தனையே தவறான சிந்தனையாகும்; இப்படி உண்மையெனக் கூறுவதால்தான் அது தன் தவற்றைத் திரட்டி முழுமையாக்குகிறது என்னலாம்.'[3] இத்தகைய போலி வெறுந்தோற்றமாக விளங்குவதால்தான் அது மறைந்து படுகிறது; அன்றேல் மறைந்துபட வழியில்லை. உண்மையான அறிவு (Jñānanivarttya) காரணமாக இப் போலி அறிவு அழிந்து படுவதால்தான்,[4] இதை உண்மை அல்லது இன்மை என்று கூற முடியாத நிலை (sadasad-vilakṣaṇa) ஏற்படுகிறது.

[1] பார்க்க: Vimuktātman's Iṣṭa-Siddhi (Gaekwad's Oriental Series LXV), பக்கம் 49.

[2] சங்கரரின் அத்யாஸ பாஷ்யத்தைப் (Adhyāsa-bhāṣya) பார்க்க.

[3] பார்க்க: Joachim's 'Nature of Truth', பக்கம் 142.

[4] பஞ்சபாதிக விவரணத்தின் (Pañcapādikā-vivaraṇa) ஆசிரியரை இந்தப் போலி அறிவு (mithyātva) விளக்கத்தைத் தந்தவராகக் கூறுவர்.

4. போலியைப்பற்றிய கொள்கைகள் (Theories of Error)

மயக்க நிலைகளையும், மறைந்துபடும் நிலைகளையும் பற்றிப் பலவகைத் தத்துவத்துறையினர் பல்வேறு வகையாகக் கூறுவர். இந்த மயக்கம் அல்லது போலியை எவ்வகையினும் தீர்மானிக்க முடியாதது (anirvacanīya) எனக் கூறுவர். அத்துவிதவாதிகள், இந்தக் கூற்றை, வேறு தத்துவத் துறையினரின் கொள்கைகளை ஆராய்வதால் நன்கு நிறுவ முற்படுவர்.[1] இத்தகைய பிறர்க்குரிய கொள்கைகளை இருவகையாகப் பிரிக்கலாம். அவைகளாவன: (1) அசத்-கியாதி (asat-khyāti), (2) சத்கியாதி (sat-khyāti) என்பனவாகும்.[2] அசத்கியாதி வாதத்தை மாத்யமிக பௌத்தர்கள் ஏற்றுக்கொள்வர். இந்தக் கொள்கையின்படி, போலியின்போது நாம் உண்மையற்ற ஒன்றைப் பார்க்கிறோம். ஆனால், சத்கியாதியின் படி, போலியைக் கொள்ளும்போது உண்மையையே அறிகிறோம். இத்தகைய சத்கியாதிவாதத்தை மூவகையாகப் பிரிக்கலாம்: (அ) அகநிலையைச் சார்ந்த விஞ்ஞானவாதிகள் கூறும் ஆத்ம கியாதி (ātma-khyāti); (ஆ) எல்லாவகை அறிவு நிலைகளையும் உண்மையெனக் கொள்ளும் பிரபாகரரின் கொள்கையான அக்யாதி (akhyāti); (இ) போலியறிவின்போது நம்மறிவு மாறுபட்ட நிலையில் வேறுவகையாக அமைகிறது என்ற அன்யதாகியாதிக் கொள்கை (anyathā-khyāti) ஆகிய மூன்றுமாம். இதைப் பட்டர்களும் மற்றவர்களும் கொள்வர்.

(i) அசத்கியாதி (Asat-khyāti)

எல்லாம் முடிவில் பொய் என்பதுதான் மாத்திய மிக பௌத்தர்களின் கொள்கையாகும். எனவே, இந்தப் பொய்யை உண்மையென உணருவதைத்தான் போலியெனக் கொள்வார்கள் இவர்கள். இத்தகைய மயக்க அறிவில் எத்தகைய உண்மைப் பொருளுமில்லை என்னலாம். இத்தகைய மயக்க அறிவு மறைந்துபடுவதற்கு எத்தகைய வரம்பும் கிடையாது. பொருளற்ற மயக்க உணர்வையும் நம்மால் அறியமுடியும். உதாரணமாக, 'கிசோந்திரகத்தையும்' கானல் நீரையும் குறிப்பிடலாம்.[3]

[1] அத்துவிதவாதிகள் கூறும் கொள்கையையும் கொள்ளும்போது, போலியைப் பற்றி ஐவகைக் கொள்கைகளுள்ளன எனக் கூறலாம்.
ātma-khyātir asat-khyātir akhyātiḥ khyātir-anyathā, tathā' nirvacana-khyātir ity etat khyāti-pañcakam.

[2] பார்க்க: Iṣṭa-siddhi, பக்கம் 39.

[3] மூடிய கண்களை விரல்களால் அழுத்தும்போது ஒருவகைப் பிரகாசத்தை காமறிவோம். இத்தகைய தோற்றத்திற்குத்தான் 'கிசோந்திரகம்' என்று பெயர்.

இதே போன்று வரம்பற்ற மறைவு நிலைகளையும் நம்மால் கொள்ள முடியும். சான்ருக, கயிற்றினைப் பாம்பாகக் கொள்ளும் போது, அது நம்பிக்கையுள்ள ஒருவரால் 'பாம்பன்று' என்று மறைவுபடும்போது, அதற்கு (மறைவுக்கு) எத்தகைய எல்லையும் (அல்லது வரம்பும்) கிடையாது என்றே கூறவேண்டும்.[1]

'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்'தில் சூன்யகியாதி (śūnya-khyāti) என்று கூறப்படும் அசத்கியாதி அதன் எதிர்ப்புடன் 'இஷ்ட சித்தி'[2] (Iṣṭa-siddhi) என்னும் நூலில் விளக்கப்படுகிறது. சிப்பியில் வெள்ளியைப் பார்க்கும்போது, 'இது வெள்ளியில்லை' என்று கூறுகிறேம்; இதனுல் வெள்ளியின் இன்மையைத்தான் குறிக்கிறேம். இந்த வெள்ளிதான் உண்மைபோல் விளங்குகிறது. நம் மயக்கத்தால்தான் இப்படித் தோற்றமுறுகிறது. இந்தத் தோற்றந்தான் மறைந்துபடுகிறது.[3] இந்த மறைவு (sublation) காரணமாகத்தான் மயக்கத்தில் கண்ட வெள்ளி உண்மையற்றது என்பதை உணருகிறேம். வெள்ளி உண்மையாகவே விளங்கினுல், எவ்வகை மறைவுக்கும் இடமில்லாமலாகிறது. ஆனுல், பொய்யான வெள்ளி மறைவுபடுவதால்தான் வெள்ளி உண்மையற்றது என்பதை நாம் உணருகிறேம். இதிலிருந்து உண்மையற்றது தான் மறைவுபட முடியும் என்பது புலனுவதை அறியலாம். இந்த மறைவுபடுத்தும் உணர்வின்முன் வெள்ளியும் நிலைபெற முடியாது; அதன் தோற்றமும் நிலைபெற முடியாது. நேர்மாருக, இவ்வுணர்வு கூட இல்லாத ஒன்றுபோல்தான் தோன்றுகிறது. வெள்ளியை உண்மையெனக் கொள்ளும்போது இது அறிவிற்குப் பொருத்த மற்றதாகப் படுகிறது. எனவே, இந்த மறைவுபடுத்தும் உணர்வின் காரணமாகத்தான் வெள்ளியின் இன்மைக் குணத்தை அறிகிறேம். எவ்வகையிலும் இவ்வறிவை அல்லது உணர்வை மறைவுபடுத்தும் அறிவாகக் கொள்ளமுடியாது. இந்த அறிவு சாதாரண அறிவாக ('நான் இந்தப் பாண்டத்தை பார்க்கிறேன்' என்பது போன்ற அறிவாக) அமைந்து, அதற்குரிய உட்பொருளைக்கொண்டு விளங் கினுல், இதை மறைவுபடுத்தும் அறிவாக எவ்வாறு கூறமுடியும்? இதனுல்தான், நமது மயக்கத்தால் பொய்யான வெள்ளிமாத்திரம் வெளிப்படுகிறது என்று கூறுகிறேம்.

இல்லாத ஒன்றை (tuccha) நம்மால் அறியமுடியாது என்ற காரணத்தால், மயக்கத்தின்போதும் மறைவுபடும் அறிவின்போதும் நம்மால் இந்த இல்லாத ஒன்றை அல்லது தள்ளுபடி செய்யும் ஒன்றை அறியமுடியாது எனக்கூறுவர். இதற்குச் சூனியவாதி

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 41.

[2] இஷ்டசித்தி (Iṣṭa-siddhi), பக்கங்கள் 154-160.

[3] பார்க்க: இஷ்டசித்தி (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 154. tuccham eva rūpyaṃ bhāti, tasya nedaṃ rajatam iti bādhāt tucchatā 'v: gamāt.

இப்படிப் பதிலிறுப்பார்: உண்மையென்பதை மயக்கமும் மறைவு படுத்தும் அறிவும் அறிவிப்பதாகக் கொண்டால், மயக்கமென்பதற்கே பொருளில்லை என்னலாம். இங்கு மறைவுபடுத்துபவருமில்லை; மறைவுபடு பொருளுமில்லை. மயக்கத்தை உண்மையைப்பற்றிய அறிவாகக் கொள்ளும்போது, அதை எவ்வகையிலும் — உண்மையைப் பற்றிய அறிவாலோ அல்லது பொய்யைப்பற்றிய அறிவாலோ மறைவுபடுத்த முடியாது என்பதை அறியலாம். இதனால் மறைவு படுத்தும் அறிவை, உண்மையைப்பற்றிய அறிவாகக்கொண்டால், அதனால் உண்மையைப்பற்றிய அறிவையும் பொய்ம்மையைப் பற்றிய அறிவையும் மறைவுபடுத்த முடியாத நிலை ஏற்படுவதை அறியலாம். இங்கு உண்மையைப்பற்றிய அறிவுநிலையில், மறைவு படுத்துபவனுக்கும் மறைபடு பொருளுக்குமிடையேயுள்ள தொடர்பு முடியாத ஒன்றாய்விடுகிறது. இதனால் (சிப்பியைப் பார்க்கும்போது, அது வெள்ளியாய்த் தெரிவதை மயக்கமெனக் கொள்ளமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. இதை எப்படி ஒப்புக்கொள்ளமுடியும்? முடியாது. எனவே, பொய்தான் மெய்போல் தோன்றுகிறது என்பதைத்தான் மயக்கமாக நாம் கொள்ளவேண்டும்; இந்தப் பொய்ம்மையைத் தெளியவைப்பதுதான் மறைவு செய்யும் அறிவின் கடமையென்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியவர்களாகிறோம்.

இந்த இல்லாத ஒன்றை (tuccha) அல்லது தள்ளுபடி செய்யும் ஒன்றை, அது நிலைபெறாத காரணத்தால், நாம் அதன் நிலையைப் பற்றி அறிவதில்லை எனக் கொண்டால், அது உண்மையின் இயல்பு படைத்தது என்பதையும் நம்மால் அறிய முடியாது என்று கூறவேண்டும். ஆனால், இந்தக் கூற்று மறைவுபடுத்தும் அறிவுக்கு முரணாக விளங்கும். இந்த மறைவுபடுத்தும் அறிவு காரணமாகத்தான் முன்னர் கூறிய சான்றில் வெள்ளியின் பொய்ம்மைத்தன்மையை அறிகிறோம்; இதை இல்லாத ஒன்றை உணர்த்தும் அறிவாலும் நாம் உணரலாம். ‘இது வெள்ளியன்று’ என்ற கூற்று வெள்ளியின் பொய்ம்மையை நன்கு வெளிப்படுத்துவதை நாமறிய லாம். மேலும், மறைவுபடுத்தும் அறிவை, இல்லாத ஒன்றை உணர்த்தும் அறிவாகக் கொண்டால், அதனால் காட்சி மயக்கத்தை மறைவுபடுத்த முடியாது என்று நம்மால் கூறமுடியாது. காட்சி மயக்கமும் மயக்கமேதான்! இப்படியும் கூறுவர்: மயக்கத்தைக் காட்சியின்பாற் கொள்ளும்போது, அதை வலுவில் குறைந்த நிலையற்ற ஒன்றைப் பற்றிய அறிவால் மறைவு செய்யமுடியாது என்பர். ஆனால், இங்கு இதைக் கூறலாம்: இது காட்சியின் பாற்பட்டதாகக் கொண்டாலும், இந்தக் காட்சியை அதே வலுவுள்ள இன்னொரு காட்சியால் மறைவுபடுத்த முடியாது என்பதை அறிய வேண்டும். மேலும், நிலைபேறுள்ள உட்பொருளைக் கொண்ட காட்சி மறைவுசெய்யும் உணர்வாக அல்லது அறிவாக எங்ஙனம்

விளங்கமுடியும் ? அப்படியென்ருல், காட்சி மூலமாக, முன்னர் பார்த்த வெள்ளி பொய்ம்மையானது என எங்ஙனம் மறைவு செய்ய முடியும் ? சச்சரவு அல்லது குழப்பம் காரணமாகப் பின்னர்க் காணும் காட்சி மறைவுசெய்யும் அறிவாக விளங்குகிறது என்றும் கூறலாகாது. காரணம் இதுதான் : நிலைபெற்றிருக்கும் பொருள் களைப் பற்றி அறிவு நிலைகள் வெவ்வேறு உட்பொருளைக் கொண் டிருந்தாலும், அல்லது ஒரேவகை உட்பொருளைக் கொண்டிருந் தாலும், எவ்வகைச் சச்சரவோ அல்லது குழப்பமோ அவைகளிட மில்லை என்றே கூறவேண்டும். வெள்ளி, சிப்பியில் இல்லாத ஒன்று எனக் கூறும் மாயாவாதிகளுங்கூட (māyā-vādins) தங்கள் கருத் துக்குச் சான்ருக மறைவுபடுத்துவதைக் கொள்ளவேண்டும் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியவர்களாயிருக்கிருர்கள். இன்றேல், வெள்ளியின் உண்மை நிலை எவ்வகையிலும் மறைவு படாமலே விளங்க நேரிடும். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன ? இது வெள்ளியன்று என்று வெள்ளியைத் தள்ளுபடி செய்வதை வெளிப்படுத்த, மறைவு செய்யும் அறிவு நிலையால்தான் முடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது.

இல்லாத ஒன்று அல்லது தள்ளுபடி செய்ய வேண்டியது (tuccha : nullity) வெளிப்படாது எனக் கூறுவது முரணை கூற்ருகும். இந்தத் தள்ளுபடி செய்யவேண்டிய அறிவு வெளிப் படாமலிருந்தால், இத்தகைய அறிவு வெளிப்படுகிறது என்றுகூட நம்மால் கூறமுடியாது. இப்படிக் கூறுவது, ‘ என் தாய் ஒரு மலடி ’ என்ற கூற்றை ஒக்கும். மேலும், ‘ தள்ளுபடி செய்ய வேண்டிய அறிவு வெளிப்படாது ’ என்ற கூற்றில், ‘ தள்ளுபடி செய்யவேண்டிய அறிவு ’ என்ற சொற்ருெடர் இத்தகைய அறிவை உணர்தலையே குறிப்பிடுகிறது. இது இக் கூற்றின் பொருளுக்கே முரணுக அமைகிறது. மாயாவாதிகள் கூறுவதுபோல இத்தகைய தள்ளுபடி செய்யவேண்டிய அறிவை மயக்க அறிவாகக் கொண்ட போதிலும், இத்தகைய விளக்கலறிவை இல்லையென எவ்வாறு கொள்ள முடியும் ? அப்படியென்ருல், மயக்கமான நிலையில் வெள்ளியென அறியும்போது, அதை உண்மையான வெள்ளி யென்றே உணரவேண்டும் ; அதேபோல் மயக்க நிலையில் தள்ளுபடி செய்யவேண்டும் அறிவை உணரும்போது, உண்மை யாகவே அந்த அறிவை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. இதிலிருந்து உண்மையற்ற ஒன்றையும் நம்மால் அறிய முடியும் என்பதை நன்கு உணரலாம். மேலும், உண்மை யற்ற ஒன்றை அறிய முடியாது என்ற கூற்றுத் தவருனது என்பதையும் நம்மால் உணரமுடியும். இப்படியும் கூறுவர் : ஒரு பொருளின் உண்மை நிலையை அறிவதால்தான், (சான்ருக சிப்பியை உண்மையென அறிவதால்தான்) மயக்க அறிவைத் தவிர்க்க

முடியும் என்றும், இது, பொய்யான மறையும் அறிவை அறிவதால் முடியாத காரியம் என்றும் கூறுவர். ஆனால், இங்கெல்லாம் பொய்யானதென்று உணருவதன் காரணமாக மட்டுமே நாம் அதைத் தவிர்க்க முற்படுகிறோம் என்பதை அத்துவித வாதியும் கூறுவர். மேலும், வெள்ளியைச் சிப்பியில் காணமுடியாது என்பதையும் அவர் அறிவர். மயக்கத்தின் காரணமாக எழும் வெள்ளி போன்றவைகள் எல்லாம் நம் அறியாமையின் விளைவேயாகும். அறிவில்லா நிலையைத்தான் அறியாமை என்கிறோம்; எனவே, அறியாமையின் விளைவை உளதாகக் கூறமுடியாது; அது நிலையற்றது என்றுதான் கூறவேண்டும். எனவே, அவைகள் எப்படியென்று நம்மால் தீர்மானிக்க முடியும் என்றோ, தீர்மானிக்க முடியாது என்றோ கூறமுடியாது. அத்துவிதக் காரணக் கொள்கைப்படி, உண்மையற்ற பொருளிலிருந்து ஏதாவது தோன்றுவதாயிருந்தால், அதுவும் உண்மையற்றதாகத்தான் இருக்கமுடியும். மேலும், நடுப்பொருள் நீக்க நியதியின் (law of excluded middle) பாற்பட்ட வேறொரு வாதத்தையும் முக்கியமானதொன்றாகக் கொள்வர் மாத்தியமிக பௌத்தர்கள். உண்மைப் பொருளுடன் எதிர்த் தொடர்பு கொள்ளும் பொருள் உண்மையற்ற ஒன்றேயாகும்; எனவே, இவ்விரண்டுக்குமிடையே நடுப்பொருளாக எதுவுமில்லை. மறைவுபடுத்தும் உணர்வின் காரணமாக நாம் வெள்ளியின் பொய்ம்மையை அறியும்போது, 'வெள்ளியை நம்மால் தீர்மானிக்க முடியாதா?', 'வெள்ளி உண்மையற்றதா?' என்ற வினாக்களில் எவ்வகை ஐயமும் நாம் கொள்ளுவதில்லை. வெள்ளி பொய்யானதே; அது உண்மையற்றது என்பதைச் சாதாரண மக்கள்கூட வெகு விரைவில் தீர்மானிப்பர். சூனியவாதியினுடைய கொள்கையில் விளங்கும் சிக்கற் பகுதி இதுதான்: பொய்யான காரணத்தால் வெள்ளி மறைந்துபடுவதால் அது உண்மையற்றதாக விளங்குகிறது; இதிலிருந்து, உண்மைப் பொருளுக்கு மறைவு என்பதே கிடையாது என்பதும் புலனாகும்.[1] இதனால்தான் அசத்கியாதியைப்பற்றிக் கூறும் 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்,' மயக்கமென்பது பொருளற்ற ஒன்றெனக் கொள்ளும்.

'இஷ்ட சித்தியில்' இந்த மாத்தியமிகக் கொள்கை பூரண அளவை ஆராய்ச்சிக்கு உட்படுத்தப்படுகிறது. பொருளற்ற மயக்கமும், எல்லையற்ற மறைவு நிலைகளும் முடியாதவைகளெனக் கூறும்[2] 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகக்' கருத்தை

[1] இஷ்டசித்தி (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 39. bādhāyogād asat sataḥ.

[2] 'இல்லாத ஒன்றை இருப்பதாகக் கொள்ளுவதையே தவறு (error) என்கிறோம். இல்லாத ஒன்றை நினைப்பதைத்தான் தவறான சிந்தனை என்கிறோம். இங்கு இது சிந்தனையின்மையைக் குறிப்பதுபோல் தோன்றலாம். ஆனால், அது உண்மையன்று. ஒருவன் உண்மையிலேயே சிந்தனை செய்கிறான்; ஆனால், தவறாக ஒன்றைப் பற்றிச் சிந்தனை செய்கிறான். பிளேட்டோவும் இதைத்தான் கூறுவர். அவர் கூற்றை நாம் ஒப்பக்கொள்ளவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம்.' பார்க்க: Joachim's 'Nature of Truth,' பக்கம் 127.

'இஷ்டசித்தி' தெளிவாகப் பொருந்தும் வகையில் உரைப்பதை நாம் இங்குக் காணலாம். அளக்க முடியாத மாயையில் நம்பிக்கை கொள்ளாத வகையில் உண்மையற்ற ஒன்றைப் பற்றி நம்மால் நிறுவமுடியாது எனக் கூறுவர் விமுக்தாத்மன். அளப்பரிய மாயையை நம்பாத நிலையில் அசத்தைப்பற்றியோ (asat) அல்லது அதை அறிவதைப்பற்றியோ எவ்வகைக் கூற்றையும் நம்மால் நிறுவமுடியாது. 'அசத்' என்று கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன? இந்த 'அசத்' உண்மைப் பொருளினின்றும் வேறுபட்ட வகையில் நின்று விளங்குகிறதா ? அல்லது இல்லையா ? அது உண்மையில் விளங்குவதாகக் கொண்டால், அதன் நிலைபேறு காரணமாக அங்குத் தள்ளுபடி செய்யவேண்டும். குணம் இலங்க வழியில்லாமையாவதை நாமறியலாம். அது நிலைபெற்று விளங்கினால், அதைப்பற்றி எவ்வகை அறிவையும் நம்மால் அறியமுடியாது. இதிலிருந்து 'அசத்' என்பது மாயையின் காரணமாகத் தோன்றுகிறது என்பதையும், அது எப்பேர்பட்டது என்பதைப்பற்றி நாம் எவ்வகையிலும் தீர்மானிக்க முடியாது என்பதையும் நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது.[1] 'அசத்' எனும் கொள்கையைத் 'தள்ளுபடி செய்யவேண்டும் (nullity) அறிவு' எனவும் கொள்ளமுடியாது. கூறப்போனால், இந்த 'அசத்' உண்மையாக விளங்கவேண்டும், இன்றேல் உண்மைக்குப் புறம்பாக விளங்கவேண்டும். அதை உண்மையெனக் கொள்ளும்போது அது உண்மையற்று விளங்கமுடியாது. அது உண்மைக்குப் புறம்பாக விளங்குவதாகக் கொண்டாலும், அதில் வேறு வகையான உண்மை விளங்குவதை நாம் அறியலாம். இதனால் 'அசத்' எனப்படுவதை எவ்வகையிலும் நிறுவமுடியாது என்பது பெறப்படும்.[2]

இந்த 'அசத்' (asat) தள்ளுபடி செய்யும் குணமாகாது என்பதை அசத்வாதிகளின் (asat-vādin) கொள்கைகளாலும் நன்குதெளிவாக்க முடியும். இவர்தம் கருத்துப்படி மயக்கத்தில்கூட வெள்ளி தென்பட வழியில்லை. அப்படித் தென்படுவது வெள்ளியாகவும் இருக்க முடியாது. இதேபோன்று விலக்கத்தகாத அல்லது தவிர்க்கமுடியாத பொருள் மட்டுமே மயக்கத்தில் தள்ளுபடி செய்யும் பொருளாக விளங்குகிறது என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாயிருக்கிறது. விலக்கத்தகும் பொருள் மயக்கத்தில் விளங்குகிறது எனும்போது, அங்கு விலக்கத்தகும் பொருள்தன்மையும் விளங்க வேண்டும். இது நாம் மயக்கத்தில் பார்க்கும் வெள்ளிக்கும் பொருந்தும். அப்படியென்றால், எல்லையற்ற வகையில் இப்படியே கூறிக்கொள்ள இடமிருக்கிறது எனக் கூறலாம்.[3] இந்த விளக்க-

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் *161*.
[2] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் *167*.
[3] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் *163*.

வேண்டும் அறிவு அசத்தாக விளங்கமுடியாது. கூறப்போனால், 'அசத்' என்ற சொற்றொடரிலேயே இந்த உண்மை இலங்குவதைக் கண்டுகொள்ளலாம். மேலும், ஒரு சொல்லால் இதைக் குறிப்பிட வேண்டுமென்றால், அந்தச் சொல் 'விளக்கவேண்டியது' (tuccha), 'விலக்கக் கூடாதது' என்ற இருசொற்களுமின்றி, அவைகளைத் தவிர்த்த சொல்லாகத்தான் இருக்கவேண்டும். இன்றேல், கூறப்படும் விளக்கப் பொருளுக்கும் அதை விளக்கும் முறைக்கும் தொடர்பில்லாமலாகி விடும்.[1] இலக்கணத்தின் கருத்துப்படி, ஒரு சொல்லையே பொருளாக்கக் கூறுவது தவறின்பாற்படும். பொருளும் முறையும் ஒரே சொல்லில் இணைந்து நிற்கமுடியாது. கூறப்போனால், பொருளும் முறையும் (the expressed and the expression) ஒன்றுக்கொன்று வேறுபடுகிறது என்று கூறவேண்டும்; இன்றேல், சொற்கள் பொருள்களைக் குறிக்கவல்லது எனும் உலகியல் வழக்கு இல்லாதாகிவிடும். சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் வேறுபாடு இருப்பதாகக் கொள்ளும்போது, 'அசத்' என்ற சொல்லுக்கும் அதன் பொருளுக்கும் வேறுபாடு தென்பட நேரிடுகிறது. இதனால் அதன் பொருளும் உண்மையானதாக விளங்கவேண்டும். எந்தச் சொல்லும் ஏதாவது ஒரு பொருளை உணர்த்தவேண்டும்; அது வெறுமையாகவும் இருக்கமுடியாது. வெறுமை எனும் போது நம்மால் அதை அறியமுடியாது; இதனால் அந்தச் சொல்லோடு தொடர்புள்ள ஒலியையும் நம்மால் அறியமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. வெறுமை இன்மையாக அல்லது இல்லாத ஒன்றாக விளங்குவதால் அதை அறிய முடியாது. இல்லாத ஒன்றையும் அறிய முடியாத ஒன்றையும் சொல்லால் எங்ஙனம் விளக்க முடியும்? முடியாது.[2]

இங்கும் ஓர் எதிர்ப்புண்டு. வெறுமையை ஒரு சொல்லால் வெளிப்படுத்தும்போது, அச் சொல் அப் பொருளை வெளிப்படுத்தவில்லை என்று எங்ஙனம் கூறமுடியும் ? ஒரு பொருளை நாம் கண்டிப்பதாக இருந்தாலும், அப் பொருள் உளதாகக் கொள்ளவேண்டுமே ! இதனால் வெறுமையைக் கண்டிக்கும் ஒருவன் அந்தப் பொருளை உள்ளதாகக் கொள்ளுகிறான். இதனால் அதை அறிய முடியும் என்றாகிறது. இந்த எதிர்ப்புக்கும் அத்துவிதவாதிகள் பதிலிறுப்பர். 'அசத்', 'சூனியம்' போன்ற சொற்கள் வெறுமையான சொற்களல்ல. தீர்மானிக்க முடியாதவைகளாக, அல்லது மதிப்பிட முடியாத சொற்களாக இவைகளைக் கருதுவதற்கே மாயைதான் காரணமாகும். ஒரு பொருளைப்பற்றி நன்கு ஆராய, அப் பொருள் உண்மையாகத்தான் இருக்க வேண்டுமென்பதில்லை. ஒரு பொருளைக் கண்டிக்கிறோம் என்றால், அந்தப் பொருள் மயக்கத்தின் காரணமாகத்

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 139.
[2] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 176.

தான் நிறுவப்பட்டிருக்க வேண்டும். நிறுவப்படாத ஒன்றை எப்படிக் கண்டிக்க முடியும்? அல்லது, பிரமாணங்களால் நிறுவப்பட்ட பொருளையும் எங்ஙனம் கண்டிக்க முடியும்? இங்கெல்லாம் கண்டிப்பதற்கே இடமில்லை; பொருளுமில்லை. சூனியவாதத்தைக் கண்டிக்கும் அத்துவிதவாதிகள், 'அசத்', 'வெறுமை' போன்ற சொற்களைப் பயன்படுத்தும்போது, அச் சொற்கள் விளக்கவேண்டும் அறிவையும் குறிப்பிடுவதாகத்தான் பொருள் கொள்ளுகிறார்கள். சூனியவாதிகளால் ஒப்புக்கொள்ளப்படும் இந்த 'விளக்கவேண்டும்' அறிவை'த் தவிர்க்குமுகமாகத்தான் அத்துவிதவாதிகள் இந்தச் சொற்களைக் கையாளுவர். இதனால் வெறுமையை அறியமுடியுமென்றோ, இந்தப் பொருளை அச் சொல்லால் வெளிப்படுத்தமுடியுமென்றோ கூறுதல் முடியாது.[1]

இந்த வெறுமையை நாம் அறிவால் அறிகிறோம் எனக் கொள்ளும்போது, அது உண்மையாகத்தான் விளங்க வேண்டும், அல்லது அறிய முடியாததாக அமைய வேண்டும். அது அறிபொருளாக விளங்க முடியாது. அறிவது எங்ஙனம் அறிபொருளாக விளங்க முடியும்? ஒன்றை அறிவதால் அறிகிறோம் எனும்போது, நம்மறிவு வேறொன்றைச் சார்ந்திருக்கிறது என்பதை உணரலாம். அறியாத ஒன்றால் நாம் அறிகிறோம் என்று கூறும்போது, இக் கூற்று முடிவில்லாத ஒன்றாக விளங்குகிறது. கூறப்போனால், ஒன்றை அறிவதற்கும் ஒருசில அடிப்படை (ālambana: basis) வேண்டும். இந்த அடிப்படையை அறிநிலை (cognition) எனக் கூறல் முடியாது. சான்றாக, பின்னால் வரும் அறிநிலைகள் முன்னால் வரும் அறிநிலைகளைச் சார்ந்து நிற்பனவாகக் கொண்டால், முன்னால் வந்த அறிநிலைகள் அதற்கும் முன்னுள்ளவைகளைச் சார்ந்து நிற்கின்றன எனக் கூறல் வேண்டும். அப்படியென்றால், ஓர் அறிவுநிலை பிறந்த பின்னர் அழிவதில்லை என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. அறிநிலைக்கு அழிவு நேரிட்டால், அறிநிலை என்பதே இல்லாமலாகிவிடும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அறிநிலைக்கு ஆதாரமாக வெறுமை விளங்க முடியாது என்று தெரியவருகிறது. ஆதாரமாக விளங்கும் எதுவும் உண்மையாக இருக்கவேண்டும் அல்லது அதைப்பற்றித் தீர்மானிக்க முடியாததாயிருக்கவேண்டும்; ஆனால், அது இல்லாத ஒன்றாய் மாத்திரம் இருக்கமுடியாது.

இதனால் வெறுமைத் தன்மையையும் கருத்திற் கொள்ளும்போது, வெறுமை எனப்படுவதை உளதாகக்கொண்டு நிறுவமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. அப்படியென்றால், இந்த வெறுமையைத் தன்னியல்பு நிலையில் ஏன் அறிய முடியாது? அல்லது, அது ஓர் உண்மையான பொருளின் இயல்புடையது என்பதை ஏன் அறிய முடியாது?

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கங்கள் *162, 163, 177*.

இந்த வெறுமை உண்மையான வெள்ளியின் வடிவாக அறியும் போது பிழை ஏற்படுகிறது எனக் கூறுவர் சூனியவாதிகள். ஆனால், இங்கு வெள்ளியின் தன்மையைப்பற்றிக் குறிப்பிடவேண்டும். இது வெறுமையினின்றும் எழுந்ததாகக் கூறமுடியாது; அல்லது வேறொன்றிலிருந்து பிறந்ததெனவும் கூறமுடியாது. வெறுமையின் இயல்புத் தன்மையாக வெள்ளியின் அறிவைக்கொண்டால், இந்த அறிவு தவறாக விளங்க இடமில்லை; மேலும், இந்த அறிவு பின்னர் மறைந்துபோவதற்கும் இடமில்லை; அல்லது, இவ் வெள்ளி அறிவை எதிர்பாராத வகையில் வெறுமைக்குரியது எனக் கொண்டால், எங்கோ விளங்கும் வெள்ளி, இவ் வெறுமையில் எதிர்பாராத வகையில் விளங்க முடியும் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டி வருகிறது. உண்மைப் பொருளறிவு வெறுமையுடன் தொடர்பு கொள்ளுவதை ஒப்புக்கொள்ளும் சூனியவாதி, உண்மைப் பொருள் சிப்பியை (nacre) மாத்திரம் சேர்ந்தது என்பதைமட்டும் ஏன் ஒப்புக்கொள்ளக்கூடாது? வெறுமையைப்பற்றிய அறிவுநிலை வெள்ளியின் இயல்பைப் பெற்றிருக்கிறது என்பதைப் பொருத்த மற்றது என்று தெளிவாக்கிய பின்னர், வெள்ளியின் வடிவாக வெறுமை தோன்றுவது முடியாத காரியம் என்பதை விளங்க வைக்க வேண்டும் எனக் கூறுவது தேவையற்றதாகும். வெறுமை பகுப் பற்ற ஒன்று; எனவே, அதற்குத் தோற்றம் என்ற ஒன்றில்லை. வெறுமை பகுப்புள்ள ஒன்றாக இருந்தால், அதற்கு அழியாத் தன்மை இல்லாததாய்விடும்; வெறுமைத்தன்மையும் இல்லாததாய் விடும். சான்றாக ஒரு பாண்டத்தைக் கூறலாம்.

நிலையில்லாத ஒன்றைப்பற்றி அறிவது முடியாத ஒன்று என்பதுதான் இத்தகைய வாதத்தின் சிக்கல் நிறைந்த பகுதி யாகும். நிலையற்ற ஒன்றின் (non-existent) இயல்பைப்பற்றி நம்மால் எதுவும் கூறி நிறுவமுடியாது. எனவே, அதனுடைய இயல்பைப்பற்றி நம்மால் எதையும் அறியமுடியாது அல்லது நிலை யுள்ள ஒரு பொருளின் இயல்பு போலவும் அதை அறியமுடியாது என்னலாம்.[1] அடிப்படைப் பொருளற்ற நிலையில் நம்மால் எதையும் அறிய முடியாது. ஆனால், அடிப்படைப் பொருளற்றவைகளையும் அறிய முடியும் என்பதற்கு, 'கிசோந்திரகத்தையும்' (Keśoṇdraka) கானல் நீரையும் சான்றுகளாகச் சூனியவாதிகள் கூறுவர்.[2] ஆனால், அவர்கள் கூற்றில் தவறிருப்பதை நாமறிதல் வேண்டும். கிசோந்-திரகத்தின் அடிப்படைப் பொருளாக ஒளிக்கதிர்கள் விளங்கு கின்றன; கானல் நீரின் அடிப்படைப் பொருளாக வானவெளி இலங்குவதைக் காணலாம். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன?

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 185.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 41.

மறைந்துபோகும் அறிவின் உண்மையை அடிப்படையாகக் கொள்ளுவதால்தான் மாத்தியமிகர்கள் தம் வாதத்துக்கு வலுவூட்டுகின்றனர். மறைந்துபோகும் அறிவுக்கு எவ்வகை வரையறையும் கிடையாது என்பது அவர் தம் கூற்றுகும். இங்கெல்லாம், வெறும் இன்மை (bare negation) என்ற ஒன்று விளங்க முடியாது என்ற உண்மையை அவர்கள் மறந்துவிடுகிருர்கள். எல்லா இன்மைகளையும் சிறந்த இன்மைகளாகத்தான் கொள்ளவேண்டும். 'இது பாம்பன்று' என்ற மறைவு-அறிவு காரணமாகத்தான் 'இது கயிறு' என்ற அறிவு பிறக்க வழியாகிறது. இந்த மறைவு-அறிவின் பின்னர்தான் பாம்பு என்று எண்ணியதன் உண்மையற்ற நிலை தெரியவருகிறது. ஆனல், மறைவு-அறிவு தோன்றுவதன் முன்னர் உள்ள நிலையென்ன ? அப்போது ஓர் உண்மையான அடிப்படையில் திரிபுப் பொருள் (illusory object) வெளிப்படமுடியும் என்று தெரிகிறது. இதைச் சூனியவாதிகளும் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும்.

உண்மையற்ற ஒன்று உண்மையின் இயல்பாகத் தோன்றுவதைத்தான் போலி அல்லது பிழை எனப்படுவதைச் சத்கியாதிவிதிகள் ஒப்புக்கொள்ள விழையார். எனவே, அவர்கள் மயக்க அறிவையே தம் கொள்கைகளின் அடிப்படையாகக் கொள்வர். பொய்யான அல்லது உண்மையற்ற ஒன்றைப்பற்றி அறிய முடியாது என்பதுதான் அவர்தம் கூற்றுகும்.[1] நம் மயக்கத்தின்போது உட்பொருளையே நாம் அறிகிறோம். சான்றுக, மயக்கத்தின்போது வெள்ளியையே அறிகிறோம். எனவே, இந்த வெள்ளி உண்மையென்றே கொள்ளவேண்டும் என்பது அவர்தம் கூற்றுகும்.

(அ) ஆத்மகியாதி (Ātma-khyāti)

ஆத்மகியாதி எனப்படுவது, தானே அறிவது ஆகும். சத்கியாதியின்பாற்பட்ட இந்த முதல் பிரிவை விஞ்ஞான வாதிகள் கூறுவர். உட்பொருள் எனப்படுவது (reality) பலவித அறியும் நிலைகளாக விளங்குகின்றது. இந்த அறிவுநிலைகள் அழிந்துபடும் தன்மைவாய்ந்த உளநிலைகளாக கணத்துக்குக் கணம் தோன்றிக் கொண்டிருக்கின்றன. இதனல் ஒரு பொருளுக்கும், அதை அறியும் அறிவுநிலைக்கும் எவ்வகையிலும் வேறுபாடில்லை என்றுதான் கூற வேண்டும். கூறப்போனல், அறிவு நிலைகளுக்கும் புறம்பாக எத்தகைய உண்மைப் பொருளுமில்லையெனக் கூறலாம்.

நீல நிறம் வெளிப்படுவதும் அதை அறிவதும் ஒரே வேளையில் நிகழுவதன் காரணமாக, இவ்விரண்டுக்குமிடையே எவ்வகை வேறு

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 39. asataḥ khyāty ayogāt sat.

பாடும் கிடையாது என விஞ்ஞான வாதிகள் கூறுவர்.[1] நாம் பார்க்கும் பொருள் நீல நிறமில்லாதிருந்தால், நமது அறிவுநிலையில் அது நீலநிறமாக விளங்க முடியாது. அப்படி அது நீலநிறமாக விளங்கினுல், எல்லாப் பொருள்களும் நமது அறிவு நிலையில் ஒரே வேளையில் ஏன் விளங்கமுடியாது? 'நான் இதை அறிவேன்' எனும் அனுபவத்தை ஆராயும்போது, அறிபவன், அறிவது, அறிபொருள் ஆகிய இம் மூன்றும் தனித்தனி இயல்பாக—ஆனுல், தொடர்புடன் விளங்குவதை நாமறிவோம். ஆனுல், ஒரு கண நேரத்தில் விளங்கி மறையும் ஓர் உள நிலையில் இத்தகைய தொடர்புகள் எங்ஙனம் விளங்கமுடியும் என்பது புரியமுடியாத ஒன்ருகத்தானிருக்கிறது. எனவே, அடிப்படையிலே மூவகை அறிவு நிலைகளை நாம் கொள்ளவேண்டியவர்களாயிருக்கிறேம். அதாவது, 'நான்', 'இது', 'அறிதல்' என்ற மூன்று நிலைகளுடன், வேறு வடிவங்கள் தொடர்புகொள்ளுகின்றன என்று கூறவேண்டும். இங்கு முதலிரண்டு நிலைகளான பதிவு எண்ணங்களால் (vāsanās) சம்பந்தப்பட்ட மூன்ருவது அறிவு நிலையிலிருந்து புதிதாக ஒரு வகை அறிவுநிலை தோன்றுகிறது. இது முன்னர்க் கூறப்பட்ட மூன்ருவது அறிவுநிலையை ஒத்திருந்தாலும், முற்சொன்ன மூன்று நிலைகளுடனும் தொடர்புகொண்டு விளங்குகிறது. இதனுல், கணத்துக்குக் கணம் அறியவரும் உளநிலைகளைத்தான் பொருள்கள் என்று சொல்ல வேண்டும். இத்தகைய அறிவுநிலைகள் கணப்பொழுதில் தோன்றி மறையுந் தன்மைவாய்ந்தன என்பது காட்சியின் மூலமாக நிலைநிறுத்தப்பட்டுள்ளது. சான்ருக, நாம் நீல நிறத்தைப் பார்க்கிறேம் எனும்போது, வேறு நிறங்களைத் தவிர்க்கிறேம் என்ருகிறது. அதேபோன்று இப்போது ஒரு பொருளைப் பார்க்கிறேம் எனும்போது, அந்தப்பொருளைப் பற்றிய கடந்தகால, அல்லது வருங் கால நிலைகளைப்பற்றிய தொடர்பு இல்லாமலேதான் அப் பொருளை அறிகிறேம். இதனுல் விளங்குவது என்ன? இந்தப் பிரபஞ்ச மென்பது, தோன்றி அழியும் பல அறிவு நிலைகளின் கோவையே என்பதும், அது பருப்பொருள்களின் கூட்டமன்று என்பதும் விஞ்ஞானவாதிகளின் கொள்கையெனக் கூறலாம்.

போலியைப்பற்றிய விஞ்ஞானவாதிகளின் கொள்கை அவர்தம் அகநிலையைச் சார்ந்த அடிப்படைத் தத்துவத்தைச் சார்ந்து நிற்கிறது. நமது மயக்கநிலையில் நாம்காணும் வெள்ளி உண்மையானதே.[2] இதனை உண்மை எனக் கொள்வதால், அந்த வெள்ளி வெளியுலகத்தில் அமைவதாகக் கொள்ள முடியாது; மாருக, அது நமது உளநிலையாக

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 75. sahopalaṃbha-niyamād abhedo nīla-tad-dhiyoḥ. பாமதி (Bhāmati), பக்கம் 544. yad yena saha niyata-sahopalaṃbhanaṃ tat taṭo na bhidyate.

[2] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கங்கள் 40, 41.

அமைவதால்தான் அதை உண்மையெனக் கூறுகிறோம். இங்கெல்லாம் நம் உள நிலையை இவ் வெளியுலகத்தில் உண்மையான பருமை நிலையெனக் கொள்வதன் காரணமாகத்தான் பிழை அல்லது போலி தோன்றுகிறது. 'இது வெள்ளியன்று' எனும்போது, மறைவுபடும் அறிவால் தவிர்க்கப்படுவது வெள்ளியின் புறநிலைத் தோற்றத்தையே யாகும்; உண்மையான வெள்ளியை அன்று. புறத்தோற்றத்தை மட்டும் மறைவுபடுத்துவதால், மயக்க அறிவையும் மறைவு அறிவையும் தெளிவாக்க முடியும் எனும்போது, வெள்ளியையும் மறைத்தல் வேண்டும் என்பது தேவையற்றதே. தேவையற்றதையெல்லாம் கொள்ளுவதையும் ஒரு கடுமையான தவறென்றே கூறவேண்டும். இந்தத் தவற்றைத் தவிர்க்க, வெள்ளியின் வெளித்தோற்றம் மறைக்கப்படவில்லை என்றும், வெள்ளி மட்டுமே மறைந்துபடுகிறது என்றும் கூறவேண்டும். ஆனால், இந்தக் கூற்றுப் பொருத்தமற்றதாகும். ஒரு பொருளின் அடிப்படையே மறைவுபடும்போது, அதன் குணமாக விளங்கும் புறத்தோற்றம் எங்ஙனம் மறைவுபடாதிருக்க முடியும்? இதனால் இவ்விரண்டுமே மறைந்துபட வழியாகிறது. விஞ்ஞான வாதிகள் கொள்ளும் கருத்துப்படி, வெள்ளி மறைபடுவதில்லையென்றும், அதன் புறத்தோற்றம்மட்டுமே மறைவுபடுகிறது என்றும் கூறவேண்டும். வெள்ளியின் உண்மையியல்பே அறிவு நிலையாக விளங்குகிறது. அதுவும் பதிவு எண்ணங்களின் (vāsanā) விளைவாகத்தான் விளங்குகிறது.

விஞ்ஞான வாதிகளுடைய அடிப்படைத் தத்துவங்களைப் பின்னர் ஆராயலாம். இங்கு அவர்களுடைய பிழையைப்பற்றிய அல்லது போலியைப்பற்றிய கொள்கையை மட்டுமே ஆராயலாம். இவ்வுலக உண்மைப் பொருள்களை இருவகையாகப் பகுப்பர். அவையாவன அறிவும் (citta), அதன் பயனாக விளையும் பொருள்களும் (caitya) ஆகும். இவ்விரு பகுப்புகளும் நான்கு வகைக் காரணங்களால் தோன்றுவதை அறியலாம். அவைகளாவன: விளக்குப்போன்ற துணைக்காரணங்கள் (sahakāri-pratyaya), கட்புலன் போன்ற அதிபதி பிரத்யாயங்கள் (adhipati-pratyaya), நாம் அறிவதற்கு முன்னதாகவே விளங்கும் காரணங்கள் (samanantara-pratyaya), கடைசியாக வெளிப்புறத் தோற்றம்போன்ற அடிப்படைக் காரணங்கள் (ālambana-pratyaya) என்பனவாம்.[1] இவ்வகை நான்கு காரணத்தாலும் விஞ்ஞானவாதிகளின் அடிப்படையாக விளங்கும் 'வெள்ளியெனக் கொள்ளுவதன் தோற்றத்தைப்பற்றி விளக்கிக் கூற முடியாது.[2] துணைக்காரணமாக விளங்கும் விளக்கைக் கருதும்போது, அதனால் தெளிவைத்தான் தரமுடியும்; இந்த விளக்கு வெள்ளியி

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 34.
[2] விஞ்ஞானவாதிகள், நான்கு வகைப்பட்ட சாத்தர்களில் ஒரு வகைப்படுவர்.

லிருந்து வெளிப்பட்டிருக்க முடியாது. 'அதிபதி பிரத்யாய' காரணத்தைக் கருதும்போது, வெள்ளியின் வடிவம் கட்புலனிலிருந்து தோன்றவும் வழியில்லை. இங்கு உட்பொருளுக்கும், பார்ப்பது அல்லது கேட்பது போன்றவைகளுக்குமுள்ள தொடர்பை மட்டுமே இக் காரணம் குறிப்பிடும். கட்புலனுல் ஒரு பொருளை அறிகிறோம் என்பதால் அப் பொருள் கட்புலனின் விளைவெனக் கூறல் கூடாது. கட்புலனின் மூலமாக அந்தப் பொருளை நாம் அறிகிறோம், அவ்வளவுதான்; அப் பொருளை அதனுல் தோற்றுவிக்க முடியாது. நாம் ஒரு பொருளை அறியுமுன்னரே விளங்கும் காரணமும் (samanantara-pratyaya) வெள்ளியின் வடிவத்திலிருந்து பிறக்க வழியில்லை. இங்கும் தடை இருக்கிறது. அதாவது, வெள்ளியைப் பற்றிய மயக்க அறிவு கிடைப்பதற்கு முன்னரே, வேறு பொருள்களால் ஏற்படும் அறிவு கிடைக்க வழி இருக்கிறது (உதாரணமாக, ஒரு பண்டத்தை அறிவது என்பதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும்). இந்த வேறு பொருள்களால் எழும் அறிவுநிலை வேறுபட்ட நிலையிலிருக்கலாம்; இதனுல் வெள்ளியைப்பற்றிய அறிவுக்கே காரணமாகாமலிருக்கவும் வழி இருக்கிறது. அடிப்படைக் காரணமாக விளங்கும் புறநிலைத் தோற்றத்தாலுங்கூட (ālambana-pratyaya) வெள்ளியின் வடிவம் தோன்ற இடமில்லை. மனத்திற்கும் புறமாக விளங்கும் எப் பொருளையும் விஞ்ஞான வாதிகள் கொள்ள மறுப்பர். இத்தகைய காரணங்களாலும் தங்கள் கொள்கை நிறுவப்படாததை அறியும் விஞ்ஞானவாதிகள் வேறு வகையாகக் கூற விழைவர். நம் மனத்திலுள்ள பதிவெண்ணங்களால் (saṃskāra) அல்லது வாசனையால் (vāsanā) தான் வெள்ளியின் வடிவை நாம் அறிகிறோம் என்பர் விஞ்ஞானவாதிகள். இக் கூற்று, அவர்தம் நிலையையே குலைத்து விடுவதை நாமறிவோம். இத்தகைய பதிவெண்ணங்கள் இரண்டு வகைப்படும். நிரந்தரமாக விளங்கும் பதிவெண்ணங்கள்; கணப்பொழுதில் மறையும் பதிவெண்ணங்கள். விஞ்ஞான வாதிகள் நிரந்தரமாக விளங்கும் பதிவெண்ணங்களைக் கொண்டால், அறிவு நிலைகள் கணப்பொழுதில் மறைந்துவிடும் தன்மையுடையன எனும் அவர்தம் கூற்று, ஆதரவற்ற நிலையில் கைவிடப்படுவதை நாமறிவோம்; மாருக, கணப்பொழுதில் மறையும் பதிவெண்ணங்களைக் கைக்கொண்டால் 'அறிவு நிலைகளே வாழும் தன்மையுடையன' எனும் கொள்கையைக் கைவிடவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது.

இங்கு விஞ்ஞானவாதிகள் தங்கள் நிலையை மாற்றியமைத்துக் கூற முற்படலாம். ஆதியில்லாத வகையில் விளங்கும் அறிவுநிலைத் தொடரில் வெள்ளியென் அறிவது ஒருபோது ஒரு நிலையாக விளங்குகிறது என்பர். இங்கு இந்த அறிவு நிலையே 'சம்ஸ்காரமாக' அல்லது பதிவு எண்ணங்களாக (saṃskāra) விளங்கிப் போலியாக விளங்கும்

வெள்ளியின் அறிவு நிலையைப் பின்னர் தர வழிகோலுகிறது. கூறப் போனால், இவ்விரண்டு அறிவு நிலைகளுக்குமிடையே வெவ்வேறு வகைப்பட்ட பலவகையான அறிவு நிலைகள் விளங்கலாம். இப்படிக் கூறுவதைப் பொருத்தமற்றது என்று கூறுதல் கூடாது. சான்ருக, நெற்பயிர் சிறுது காலம் சென்ற பின்னர் நெல்மணிகளை மீண்டும் தருவதை இங்குக் குறிப்பிடலாம். அதேபோன்று, தொடக்கமற்ற நிலையில் விளங்கும் பதிவு எண்ணங்களின் காரணமாக (vāsanā) மயக்கநிலையில் வெள்ளி விளங்குவதை நாம் அறிய நேரிடலாம். அறிவு நிலையின் வடிவம் என்ற நிலையில்தான் அது உண்மையாக விளங்குகிறது. நமது மயக்கத்தின் காரணமாகத்தான் வெள்ளி புறநிலையாகத் தோற்றமளிக்கிறது.

இப்படியே மீண்டும் மீண்டும் கூறியபோதிலுங்கூட, விஞ்ஞான வாதியால் தன் நிலையைத் தெளிவுபடுத்த முடியாது என்றே கூற வேண்டும். மயக்கத்தில் நாம் காணும் வெள்ளி தோற்றமுறுகிறதா? இல்லையா ? அது தோன்றுவதில்லை என்ருல், தோற்றமுறும் அறிவு நிலையின் தன்மையை அது கொண்டிருக்க முடியாது. சாதாரண அனுபவத்தில் நாம் காணும் வெள்ளியைப்போல் இதுவும் தோன்றுவதாகக்கொள்ளும்போது, புறநிலைப்பட்ட ஒரு பொருளால் அதைப் படைக்க முடியாது எனக் கூறுவர் விஞ்ஞானவாதிகள். அவர்கள் கருத்துப்படி உளத்துக்கும் புறம்பான எவ்வகை உண்மைப்பொருளும் கிடையாது எனக் கொள்ளலாம். வெளிப்படுதலையே கொண்டுள்ள வெறும் அறிவுநிலையின் காரணமாகப் பொய்ம்மையான வெள்ளி பிறக்க வழியில்லை. மேலும், தவருன காரணத்தினுல் வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவு தோற்றமுறுகிறது எனும்போதும் விஞக்கள் எழுகின்றன. வெள்ளியை உணருவது, தோற்றுமுறும் அறிவு நிலையினுலா ? வேறு அறிவு நிலையினுலா ? கூறப்போனுல், தோற்ற முறும் அறிவு நிலையினுல் வெள்ளியின் வடிவத்தை நாம் உணர முடியாது. காரணம் இதுதான் : படைக்கும் அறிவுநிலையும் படைக் கப்பட்ட அறிவுநிலையும் கால அளவில் வேறுபடுவதால், உடனடியாக வெள்ளியை உணரும் அறிவுநிலை இல்லாமலாகிறது. வேறு அறிவு நிலையால் வெள்ளியை உணருகிருேம் எனக் கொண்டாலும், அந்த அறிவுநிலை தவருன காரணத்தால் உருவாக்கப்பட்டதன்று எனக் கூறமுடியாது. வீணுக இங்கு வாதத்தை நீட்டுகிருேம் என்பது தெளிவாகிறது. மேலும், அந்த அறிவுநிலை தவருன காரணத்தால் தோற்றமுறுகிறது எனக் கொள்ளமுடியாது. வெள்ளியால் அது தோற்றமுறுவதாயிருந்தால், வெள்ளியை உண்மைப் பொருளென்றும் புறநிலைப் பொருளென்றும் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும் (வெள்ளியின் காரணமாதத்தான் செயல்முறைத் தகுதி வகையில் நம் அறிவுநிலை தோற்றமுறுகிறது என்பது தெளிவு). வெள்ளியால் நம் அறிவுநிலை தோற்றமுறவில்லை எனும்போது, அந்த அறிவு

நிலையின் உட்பொருள் வெள்ளியாக இருக்கமுடியாது. உட்பொருள் காரணமாகத்தான் அறிவு நிலை வடிவம் பெறுகிறது என்பதை முன்னரே ஒப்புக்கொண்டோம். எனவே, இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ''ஆத்மகியாதி'யின்படி 'வெள்ளிகூட வெளித்தெரிவ தில்லை.

ஆத்மகியாதியின் கருத்துப்படி, வெள்ளியை நாமறிவதுகூடப் புரிய முடியாத ஒன்று எனக் கூறும்போது, இந்த வெள்ளி, புற நிலையாகவும் விளங்க முடியாது என்பதை விளக்கத் தேவையில்லை. இங்குப் புறநிலையாக அமையும் வெள்ளியைப்பற்றிய அறிவுக்கும், மயக்க நிலையில் வெள்ளி புறநிலையற்று விளங்குகிறது எனும் கூற்றுக்கும் முரண்பாடு ஏற்படுவதைக் காணலாம்.[1] புறநிலையற்ற ஒன்றிலிருந்து புறநிலை அறிவை நம்மால் பெற முடியுமென்றால், அறிவற்ற ஒன்றிலிருந்தும் அறிவைப் பெற வழியிருக்கிறது எனக் கூறலாம். இந்தக் கூற்றை ஒப்புக்கொள்ளுவதால், விஞ்ஞான வாதத்தின் ஆணிவேரே அறுந்துபடுவதை நாமறியலாம். அறிவும் அதன் விளைவுகளாகத் தோன்றும் பொருள்களுமே உண்மை யானவை எனக் கொள்ளும் விஞ்ஞானவாதத்துக்கு மேற்குறிப்பிடும் கூற்று முரணானதாகும்.

மயக்க அறிவும், மறைவு அறிவும் ஆத்மகியாதியின்படி புரிய முடியாதவைகள் எனக் கூறலாம்.[2] நமது மயக்கத்தின் உட் பொருளாக விளங்கும் வெள்ளி உணர்வு, அறிவின் இயல்பான தன்மை என்றுதான் கூறப்படுகிறது. இங்கு நாம் அறியும் உணர்வுதான் என்ன? இந்த உணர்வை அல்லது அறிவை அறிவாலேயே அறிய முடியாது. ஒரே அறிவு நிலையை அறிபவ னாகவும் அறிபொருளாகவும் எவ்வாறு கொள்ளமுடியும்? முடியாது. அறிவு நிலைகள் கணப்பொழுதில் தோன்றி மறைகின்றன என்ற காரணத்தால், இந்த அறிவு நிலை வேறோர் அறிவு நிலையின் உட்பொருளாகவும் விளங்கமுடியாது. மேலும், இவ்வறிவு நிலைகள் ஒரே வேளையில் தோன்றமுடியாத காரணத்தால், இத்தகைய இரண்டு அறிவு நிலைகளுக்குள் அறிபவன்-அறிபொருள் எனும் தொடர்பும் அமைய வழியில்லை. ஓர் அறிவு நிலை, மற்றோர் அறிவு நிலையின் உட்பொருளாகக் கொண்டால், இந்த அறிவு நிலைகளால் எவ்வகை யிலும் தங்களை வெளிப்படுத்த முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. தன்னை வெளிப்படுத்தும் தன்மையதாய் அறிவு நிலை விளங்கினால், அது தன் உட்பொருளையோ, பிறிதோர் அறிவு நிலையின் உட் பொருளையோ உள்ளடக்கியதெனக் கொள்ள முடியாது. எனவே, வெள்ளியை அறிவுணர்வாகக் கூறும் கொள்கையினின்று பார்க்கும்

[1] இஷ்டசித்தி '(Iṣṭa-siddhi)', பக்கம் 41.
[2] இஷ்டசித்தி '(Iṣṭa-siddhi)', பக்கம் 113-115.

போது, மயக்க அறிவின்பாற்பட்ட வெள்ளி முடியாத ஒன்றாகத்தான் விளங்க முடியும். அகநிலைக் கருத்தின்படி, வெள்ளியின் மறைவு நிலையும் புரிய முடியாத ஒன்றாகத்தான் விளங்குகிறது. வெள்ளி வடிவாக விளங்கும் நம் அறிவு நிலையும் அதன் புறத்தோற்றமும் தாமாகவே அறிவதாகக் கூறப்படுகிறது. அப்படியென்றால், அறிவு நிலைகளின் வடிவங்கள் இவ்விரண்டு மட்டுமா ? வேறு வடிவங்களும் உளவா ? இவைகளிரண்டை மாத்திரம் அறிவு நிலையின் வடிவங்களாகக்கொண்டு, அவைகள் திரிபு அல்லது மயக்கம் தருவனவாகவும் கொண்டால், நேர்மையான அறிவு நிலைக்கே இடமில்லை எனக் கூறலாம். மாறாக, வேறு வடிவங்களை அறிவு நிலைக்கு உளவாகக் கூறி, அவைகளைத் திரிபற்றவையெனக் கொண்டால், வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவு நிலையும் அதன் வெளித்தோற்றமும் திரிபற்றவைகளாகவேதான் விளங்கும். இதனால் எத்தகைய அறிவு நிலைகளும் திரிபின்பாற்பட்டவைகளாக அல்லது திரிபற்றவைகளாக விளங்க வேண்டும். எப்படியிருந்தாலும், மறைவறிவுக்கே இங்கு இடமில்லை என்பதை நாமறியவேண்டும். திரிபு நிலையுள்ள அறிவு நிலையை உளதாகக் கொள்ளும்போது, அது தன்னை உணரும் தன்மையதா, பிறிதொன்றை உணரும் தன்மையதா என்ற வினா எழுகிறது. அது தன்னையே உணருவதாயிருந்தால், திரிபுக்கே இடமில்லாமலாகிறது. அல்லது, பிறிதொரு பொருளை அறியும் தன்மை வாய்ந்ததாக இந்த அறிவு நிலையைக்கொள்ளும்போது, தன்னைத் தான் உணர முடியும் என்றக் கருத்தை நாம் தவிர்க்கவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது ; மேலும், இத்தகைய அறிவு நிலையை அறிவு நிலையின் வடிவாகக்கூட எவ்வாறு கொள்ளுதல் முடியும் ? தன்னை அறிதலும் தன்னை அறியாதிருத்தலும் முரணானவையாகும். இந்த முரண்பட்ட பண்புகள் ஒரே அறிவு நிலையில் எங்ஙனம் விளங்க முடியும் ? விளங்க முடியாது. இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன? நமக்கு வழிகாட்ட வந்த ஆத்மகியாதிக் கொள்கை வழியற்ற நிலையில் திகைப்பூட்டுவதையே நாமறிகிறோம். மயக்க அறிவையும் மறைவு அறிவையும் நன்கு விளக்குவதற்குப் பதிலாக அவைகளைப் புரிய முடியாதபடி இக் கொள்கை செய்துவிடுகிறது.

(ஆ) அக்கியாதி (Akhyāti)

அக்கியாதி எனப்படுவது உணராதிருத்தலை அல்லது அறியாதிருத்தலைக் (non-apprehension) குறிக்கும்.[1] இந்தக் கொள்கையைப் பிரபாகரர்கள் கொள்வர். இக் கொள்கையின்படி போலி அறிவு நிலைகள் என்பதே கிடையாது.[2] ஓர் அறிவு நிலை பூரண

[1] பார்க்க : வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 26 முதல் ; 'இஷ்டசித்தி' ; பக்கங்கள் 41, 42.

[2] yathārthaṃ sarva-vijñānam.

உண்மையினின்றும் குறைவுபட்டு விளங்கலாம்; ஆனால், பொய்யான அல்லது உண்மைக்கு முற்றிலும் புறம்பான வகையில் அது (அறிவு நிலை) விளங்க முடியாது என்பது இவர்தம் கருத்தாகும். இந்தக் கருத்துப்படி, அளவையியல் போலிக்கே இடமில்லாமலாகிறது. இது, மாத்தியமிகர்கள் கொள்ளும் கருத்துக்கு நேர் முரணாக விளங்கு வதை அறியலாகும். பிரபாகரர்கள் அறிவு நிலையை இரண்டாகப் பகுப்பர்: அவைகள் நேர்மையான அறிவு நிலைகளும், நினைவாற்றலு மாகும். மயக்க நிலையில் ஏற்படும் திரிபு-அறிவு நிலைகளை மூன்றாவது வகையாக அவர்கள் கூறார். திரிபைத் தனிப்பட்ட அறிவு நிலையாக அவர்கள் கூறார். அதை இரண்டு அறிவு நிலைகள் இணைந்த ஒன்றாகத் தான் அவர்கள் கொள்வர். 'இது வெள்ளி' எனும் கூற்றில், 'இது' எனப்படுவது காட்சிப் பொருளாகவும், 'வெள்ளி' எனப் படுவது நினைவாற்றல்பாலுள்ள பொருளாகவும் விளங்குகிறது. 'இது' எனும்போது, நம்முன்னுள்ள ஒரு பொருளை நாம் காணு கிறோம். இங்குப் புலத் தொடர்பு விளங்குகிறது. 'வெள்ளி' எனப்படுவது ஒற்றுமை முதலிய காரணங்களால் எழும் எண்ணங் களால் வெளிப்படும் நினைவாற்றலின் காரணமாகத்தான் அறிகிறோம். இவ்விரு அறிவு நிலைகளும் உண்மையற்றவைகள் என எவ்வாறு கூறமுடியும்? இங்கு நினைவாற்றலின் முனைப்பு அழிந்துபடுவதால், நாம் கொள்ளும் கருவி பழுதடைகிறது. இதனால்தான் இவ்விரு அறிவு நிலைகளுக்கும் அவைகள் குறிப்பிடும் பொருளுக்குமிடையே வேறு பாடு நிலவுவதைத் தவிர்க்கிறோம். இதனால்தான் பிழை நேருகிறது. அதாவது, இவ்விரு அறிவு நிலைகளுக்குமிடையே தொடர்பு ஏதும் கிடையாது (asaṃsargā-'graha) என்பதை நாம் உணர மறுக்கிறோம். எனவேதான் பிழை தோன்றக் காரணமாகிறது.[1] 'இது' என்பதற்கும் 'வெள்ளி' என்பதற்கும் பொருத்தமான தொடர்பு இருப்பதாகச் சாதாரணமாக நினைப்பதில்தான் உண்மை யற்ற நிலை விளங்குகிறது என்னலாம்; இது அந்த அறிவு நிலை களில் இல்லையென்றுதான் கூறவேண்டும். கூறப்போனால், செயல் முறைத் தகுதியைப் பொறுத்தே ஒன்றை உண்மையென்றும் பொய் என்றும் கூறுகிறோம். மேலும், எது பயனுடையதாய் விளங்கு கிறதோ அதை உண்மையெனக் கூறுகிறோம். அறிவு நிலையி னின்றும் பார்க்கும்போது, போலி என்ற கூற்றிற்கே இடமில்லை யென்னலாம். அறிவு தனக்குத் தானே நேர்மையுடையது எனக் கூறும் மீமாம்சகர்களின் கொள்கையுடன் இது பொருந்துவதாகக் கொள்ளலாம். ஓர் அறிவு நிலையின் நேர்மைத் தகுதியில் எவ்வகை ஐயமும் கொள்ளத் தேவையில்லை. எனவே, எந்தப் பொருளையும் பகுத்து வேறுபடுத்தி அறியாததுதான் தவற்றுக்குக் காரணமாக

[1] *தத்துவசிந்தாமணி* (TC), பக்கம் *475*. evam svarūpato viṣayataś cā gṛhita-bhedaṃ jñāna-dvayam eva visaṃvādi-pravṛtti-hetuḥ.

விளங்குகிறது. நம்மிடத்தில் காணும் விருப்பம் முதலியவற்றின் காரணமாக நமது நினைவாற்றலின் முனைப்பை இழந்துவிடுகிறோம்; இதனால் வெள்ளியைப் பற்றி நாம் நினைக்கும்போதும், 'அது' என்பது அங்கு முக்கிய இடத்தைப் பெறாத நிலையில்தான் விளங்குகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான், இதே தீமையின் காரணத்தால் தான் சிப்பி நம்முன் இருந்த போதிலும், நாம் அதைப் பார்க்காதவர்களாகவே அமைகிறோம். இதனால்தான், 'இது' எனும்போது, அதனுடைய சிறப்பான பண்புகள் மறைக்கப்படுகின்றன. இதனால் தான் ஒன்றை உணருவதற்கும் அதைப்பற்றிய நினைவாற்றலுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை அறியாதவர்களாகிறோம். எனவே, 'இது,' 'வெளி' ஆகிய இவ்விரண்டின் தொடர்பற்ற நிலையை அறியமுடியாத காரணத்தால், வெள்ளியையே நினைந்து வரும் ஒருவன், தன்முன்னுள்ள பொருளை வெள்ளியாகக் கொள்ளுகிறான்; ஆனால், பகுத்து அறியும்போது, சிப்பியும் வெள்ளியும் வேறுபட்டன என்றறிகிறான்; இதனால்தான், 'இது வெள்ளியன்று' என்ற மறைவு-அறிவு பிறக்கிறது. இந்த மறைவு-அறிவின் காரணமாகத் தான் 'தொடர்பற்ற பொருள்களைப்பற்றி அறியாதிருத்தலை' (non-apprehension of non-relation) அழிக்க முடியும்; மேலும், சாதாரணமாகக் கொள்ளும் இத்தகைய பேச்சு வழக்கையும் இதனால் தவிர்க்கலாம்.

அக்கியாதியின்மூலமாகத் திரிபறிவையும் மயக்கவறிவையும் நன்கு பொருந்துமாறு விளக்க முடியாது.[1] திரிபறிவில் வெளிப்படும் வெள்ளியை நாமே நினைத்துக்கொள்ளுவதாகத்தான் அக்கியாதி வாதிகள் கூறுவர். அதாவது, உண்மையான வெள்ளியை நாம் அறிவதுபோலத் திரிபு வெள்ளியையும் தன்முன்னிருப்பதாக அக்கியாதி வாதிகள் கருதுவர். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? திரிபறிவெனப்படுவது நேரறிவிலிருந்து குறைந்த நிலையிலுள்ளது எனக் கூறமுடியாது. மறைவு-அறிவின் காரணமாக இவ்வுலகம் உண்மையெனக் கொள்ளும் வெள்ளியைத்தான் இல்லையென மறுக்கும்; ஆனால், மயக்கத்தின்போது வெளிப்படும் பொய்யான வெள்ளியை இது மறுக்காது. இதனால் மறைவு-அறிவால் வெள்ளியின் பொய்ம்மையை வெளிப்படுத்தும் திரிபு அறிவு குறைந்த நிலையில் அமைந்தது எனக் கூறல் முடியாது. மயக்கமெனப்படுவது இருவகை அறிவு நிலைகளின் இணைப்பாக ஏற்படுகிறது என்று பிரபாகரர்கள் கூறுவர். நேர்மையான் அறிவு நிலையைப்போல் மயக்க அறிவின்போதும் பொதுமை நிலைக்கும் தனித்த நிலைக்குமுள்ள தொடர்பு உடனடியாக வெளிப்படுத்தப்படுவதை அறியலாம். 'இது என்ன' ('this what') என்பதே மயக்க அறிவின் உட்பொருளாக விளங்குவதால், மயக்க

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 26-33.

அறிவு ஒன்றெனத் தெரியும் இரு அறிவு நிலைகள் எனக் கூறுவது அவ்வளவு பொருத்தமானது எனக் கொள்ள முடியாது. மயக்க அறிவு, இரு அறிவு நிலைகளைக் கொண்டது எனும்போது, அவைகளில் வெளிப்படும் செயல் வகைகளைத் தெளிவாக விளக்க முடியாது. மேலும், இங்கு ஒவ்வோர் அறிவு நிலையையும் அதுவே தன்னை வெளிப்படுத்தும் நிலையில் அமைவதாகக் கொள்ளும்போது, இந்த இரு அறிவு நிலைகளையும் தனித்த இரண்டாகத்தான் கொள்ள வேண்டும்; அப்படியென்றால் மயக்கத்திற்கே இடமில்லை.

உண்மையும் செயல்முறைத் தகுதியும் ஒன்றெனக் கொள்வர் பிரபாகரர்கள். மயக்கத்தில் காணும் அறிவு, பயனுள்ள செயலைத் தராத காரணத்தால், அத்தகைய அறிவு நிலையை நேர்மையற்றதெனக் கூறுவர். ஆனால், உண்மையின் நிலை செயல்முறைத் தகுதியைச் சார்ந்திருப்பதாக எல்வாறு கொள்ள முடியும்? உண்மையெனப் படுவது, 'அனுபவ மூலமாக வரும் எல்லா வகைத் தெளிவான செயல் முறைப் பயனே' என்பதுதான் பயன்வழி உண்மைக் கொள்கையினரின் கூற்றாகும்.[1] ஆனால், இக் கருத்து, 'இது உண்மையாயிருப்பதால் பயன் தருகிறது.' இது பயனைத் தருவதால் உண்மையாகிறது' என்ற இரு கூற்றுகளுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டைத் தன்னகத்துக் கொள்ளவில்லை என்றே கூறவேண்டும்.[2] உண்மையாக விளங்குவது பயன்தருவதாக அமையலாம்; அதனால் பயன் தருவதெல்லாம் உண்மை எனக் கூறல் முடியாததாகும். ஒரு பொருளைப்பற்றித் தெளிவாக உரைப்பதுதான் ஒரு பிரமாணத்தின் பயனாகும்; அதன் செயல்முறைத் தகுதியைப் பற்றியன்று.[3]

இன்மைப் பொருளைப் பிரபாகரர்கள் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. எனவே, அவர்களால் அக்கியாதிக் கொள்கையைச் சரியாக நிலைநாட்ட முடியாது. 'அக்கியாதி' அல்லது 'உணர முடியாதது' என்பதற்கு அவர்கள் தரும் பொருள்தான் என்ன?[4] அறிவு நிலையற்ற ஒன்றை உணர முடியாத நிலையெனக் கூறமுடியாது. அப்படியென்றால், மயக்கநிலை, தூக்க நிலையில்மட்டும் விளங்கும் ஒன்றாகவே தெரிய வரும்; அதாவது, இந்த நிலை நனவு நிலைக்கோ, அல்லது கனவு நிலைக்கோ பொருந்துவதாகக் கொள்ள முடியாது. இந்த உணர முடியாத நிலை, ஓர் அறிவு நிலையாக விளங்கி, ஒரு மனிதனை அவன் விரும்பும் செயலைத் தவிர்த்த வேறொரு செயலைச் செய்விக்கும் தன்மையுடையது என்றும் கூறுவதற்கில்லை. சிப்பியை வெள்ளி

1 பார்க்க: William James: 'Pragmatism' பக்கம் 68.
2 பார்க்க: William James; Pragmatism, பக்கம் 204. 'இது உண்மையாயிருப்பதால் பயன் தருகிறது' 'இது பயன் தருவதால் உண்மையாக விளங்குகிறது' இவ்விரண்டில் எதையும் கூறலாம்.
3 'இஷ்டசித்தி' 'Iṣṭa-siddhi' பக்கம் 45.
4 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 28.

யாகவும், வெள்ளியைச் சிப்பியாகவும் பார்க்கும் ஒருவன், எவ்வகைச் செயலிலும் ஈடுபடாத நிலையிலும் அமையலாம். மறைவு-அறிவால் உண்மையை உணருவதாலும் அவன் செயலை விழையாமலிருக்கலாம்; அல்லது சோம்பலாலும் செயலைத் தவிர்க்கலாம். இங்கெல்லாம் ஒன்றை விரும்பி வேறொன்றை அடைவதாகக் கொள்ளும் மனிதன் செயலில் இறங்காத காரணத்தால் சிப்பி-வெள்ளியைப்பற்றிய அவன் அறிவுநிலை மயக்கத்தின்பாற்பட்டது எனக் கூறமுடியாது. மேலும், இந்த உணரமுடியா நிலையைப் பிரித்தறிய முடியாத பல பொருள்களைக் குறிக்கும் அறிவு நிலையாகவும் கொள்ள முடியாது. தொடர்பற்ற நிலையை உணராதிருப்பதையே 'பிரித்தறியா நிலை' (non-discrimination) எனக் கொள்வர் பிரபாகரர்கள். மேலும், 'இது' 'வெள்ளி' எனும் இரு சொற்கள் தொடர்பற்றவை என்பதை அறியாத காரணத்தால்தான் மயக்கம் ஏற்படுகிறது எனக் கூறுவர். இங்கு, உணருவதற்கும் நமது நினைவாற்றலுக்குமுள்ள தொடர்பைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, 'தொடர்பற்ற நிலையை அறியாதிருத்தல்' எவ்வகையிலும் இங்குக் கொள்ள முடியாது என்பதை அறியலாம். 'நான் ஒரு மனிதன்' என்பதை மயக்கத்தில் கூறப்படும் அறிவு நிலைக் கூற்றாகக் கொள்ளும்போது, இருவகை அறிவு நிலைகளைப் பற்றி (apprehensions) தொடர்பற்ற நிலையில் அறியாதிருக்கிறோம் என்பது பொருந்தும்; ஆனால், அவைகளில் ஒன்றை அறிவு நிலையாகவும் மற்றொன்றை நினைவாற்றலாகவும் கொள்ளும்போது, 'தொடர்பற்ற நிலையை அறியாதிருப்பது' பொருந்தாது என்றே கூற வேண்டும். மேலும் கூறப்போனால், இது மயக்கமற்ற எந்த இரண்டு அறிவு நிலைகளுக்குமே பொருந்தாது என்றுகூடக் கூறலாம். சான்றாக, 'இந்தப் பசு முறிந்த கொம்புகளையுடையது' என்ற அறிவு நிலையையும், 'இந்தத் துணி வெண்மை நிறமானது' என்ற அறிவு நிலையையும் கருத்திற் கொண்டு பார்க்கும்போது, அவைகளின் 'தொடர்பற்ற நிலையை அறியாதிருப்பது' பொருந்தாது என்று கூறலாம். மேலும் அவைகள் மயக்கத்தின்பாற்பட்ட அறிவு நிலைகளுமல்ல. இதிலிருந்து இதே தவறு காரணமாகத் தொடர்பற்ற இரு கூற்றுகளிடையே தொடர்பற்ற நிலையை அறியாதிருக்கிறோம் என்றும் கூறமுடியாது. எனவே, வேறுபடுத்தி அறியாதிருப்பதை 'தொடர்பற்ற நிலையில் அறியாதிருக்கிறோம்' எனக் கூறிவிடுவதால் ஓர் அக்கியாதிவாதி தனது நிலையை நன்கு வலுப்படுத்திவிட்டதாகக் கூறமுடியாது.

நினைவாற்றலின் முனைப்பின்மையின் காரணமாக மயக்க நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால், இந்த நினைவாற்றலின் முனைப்புத்தான் என்ன என்பதைப்பற்றித் தீர்மானிக்கவும் முடியாது; நினைவாற்றலின் முனைப்பு நினைவாற்றலேதான் என்றும் கூறிவிட முடியாது. அப்படியென்றால், மயக்கத்தின்போது நினைவாற்றலே மறைந்து

படுகிறதே! இதனால் வெள்ளியைப்பற்றிய மயக்க அறிவுக்கே இடமில்லாமலாகிவிடுவதை அறிவோம். மேலும், இந்த நினைவாற்றலின் முனைப்பு நினைவாற்றலைத் தவிர்த்த ஒன்றாகவும் விளங்க முடியாது; அப்படியென்றால், நினைவாற்றலுக்குப் பகுத்தறியா நிலை ஏற்பட்டுவிடும். இதனால் பொதுவான இருப்பிடமே (common locus) அதற்கு இல்லாமலாகிவிடும். மேலும், நினைவாற்றலின் முனைப்பை அதன் பண்பாகவும் கொள்ள முடியாது, அல்லது முன்னரே அனுபவத்தால் அறிந்த ஒரு பொருளை மீண்டும் அறிவதாகவும் இந்த முனைப்பைக் கருத முடியாது. 'இவன்தான் அந்த தேவதத்தன்' எனும் மயக்க அறிவு நிலையைக் கொள்ளும்போது, நாம் முன்னர் பெற்ற அனுபவத்தை நினைவுகொள்ளுகிறோம். அப்படி நினைவு கொண்டபோதிலும், பகுத்தறியும் அல்லது வேறுபடுத்தும் அறிவு நிலையில்லாதிருப்பதை நாமறியலாம். மேலும், நம் நினைவாற்றலின் முனைப்பை ஒரு குறிப்பிட்ட நினைவெழுச்சியெனவுங்கொள்ளலாகாது. சாதாரணமாகக் காரணம், உட்பொருள் போன்ற வெளிப்புறத் தழுவல்களில்லாதவிடத்து அறிவு நிலைகளையே வேறுபடுத்துவது இயலாத காரியமாகிவிடும். இந்த முனைப்பை முந்திய அனுபவ அறிவினின்றும் வேறுபடுத்தி, அறிவின் குறிக்கோளுக்குக் காரணமாக விளங்கும் தனித்த அறிவு நிலையாகவும் கொள்ளமுடியாது; அல்லது வேறுவகைப்பட்ட பயனைத் தரும் அறிவு நிலையாகவும் கொள்ளலாகாது. காரணம் இதுதான்: நமது நினைவாற்றலில் அனுபவத்தில் கிடைப்பதைத் தவிர்த்து, அறிவின் குறிக்கோளாக வேறு எதுவுமேயில்லை; அதேபோன்று வேறு பயன்களுமில்லை. மேலும், 'நான் நினைக்கிறேன்' என்பதை நினைவாற்றலின் முனைப்பாகக் கொள்ளமுடியாது. 'நான் நினைக்கிறேன்' என்பதால் வேறுபடுத்தும் தன்மையை நன்கு நிறுவியதாகக் கொண்டால், மயக்க நிலையில் இத்தகைய அனுபவமின்மை காரணமாக வேறுபடுத்தும் தன்மையே இல்லாமலாகிறது என்று கூற முடியும். ஆனால், இத்தகைய கூற்று நிறுவப்படவில்லை. எனவேதான், மறையும் நினைவாற்றலின் முனைப்பை எவ்வகையிலும் விளக்க முடியாத ஒன்றெனக் கூறுகிறோம்.

பிரித்தறிதல் இல்லாத காரணத்தால்தான் வெள்ளி நம்முன் விளங்குவதாகக் கொள்கிறோம். ஆனால், மயக்கத்தைப் பொறுத்து, இந்தப் பிரித்தறிதலைக் காரணமாகக் கூறமுடியாது. பிரித்தறிதலை நாமறியும் இருபொருள்களுக்கிடையே உளவாகக்கொள்ள வேண்டியதில்லை. சான்றாக, கனவு நிலைமையை நோக்கும்போது, அங்கு ஆன்மாவையே நாம் உணர முற்படுகிறோம்; வேறு எதையும் அறிவதில்லை. இங்கு முற்கூறிய இரு நிலைகளை நாம் உணராத காரணத்தால், கனவு நிலை மயக்கத்தின்பாற்பட்ட நிலையெனக் கொள்ள முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. மேலும், இந்தப் பிரித்தறியா நிலையை உணரும்

நிலைக்கும் நினைவு நிலைக்குமிடையேயும் கொள்ள முடியாது. கனவு நிலை இதை நன்கு விளக்கும். கனவு நிலையில் உணரும் ஆன்மாவுக்கும், நினைக்கும் நீல நிறத்துக்கும் (அதுபோன்று இன்னும் பலவற்றையும் குறிப்பிடலாம்) இடையே பிரித்தறியா நிலை விளங்குவதாகக் கொள்ளும்போது, 'நானே நீல நிறம்' என்றுதான் கனவு நிலை தோன்ற இடமிருக்கிறது. மேலும், இந்தப் பிரித்தறியா நிலை இரண்டு நினைவுகளுக்கிடையே விளங்குவதாகவும் கொள்ளலாகாது. அப்படியென்றால், மயக்கநிலையில் எல்லாப் பொருள்களும் இடைப்பட்ட அறிவாகத்தான் விளங்க முடியும்; அது உடனடியாகக் கிடைக்க வழியில்லாமலாகிவிடும். பிரித்தறியா நிலையை உருவாக்குவதற்காக அழிந்துவிடும் நினைவாற்றலின் முனைப்பு எத்தகையது என்று கூற முடியாது என்பதாலும், மேலும் இந்தப் பகுத்தறியாத நிலை, உணரும் நிலைக்கும் நினைவின் நிலைக்குமிடையே வருவதா, உணரும் நிலைக்கும் திரும்ப நினைக்கும் நிலைக்குமிடையே வருவதா என்பதைப்பற்றித் தெளிவான முடிவேதும் ஏற்படாத காரணத்தினாலும், இந்த உணர முடியாத நிலையான அக்கியாதிக் கொள்கை கண்டனத்துக்குள்ளாகிறது என்பதைக் குறிப்பிட வேண்டும்.

(இ) அன்யதாகியாதி (Anyathā-khyāti)

இந்தக் கொள்கையைச் சிறப்பாகப் பாட்டர்கள் (Bhāttas) வலியுறுத்தவர். ஒன்றை வேறுவிதமாக உணருவது அன்யதாகியாதி எனப்படும். இதனை வேறுவிதமாகக் கொள்வது என்பது மாறுதலையே குறிப்பிடும். இங்கு மாறுதல் எனும்போது, நமது மயக்கத்தில் தான் பொருள் மாறுகிறதா ? அறிவு நிலையில்மட்டும் மாறுகிறதா ? ஒரு பொருள் மாறுந்தன்மையுடைத்து என்னும் பரிணாமக் கொள்கையை (parināma-vāda) அத்துவித வாதிகள் தவிர்ப்பர். பொருள்கள் மாருதவரை அந்த அடிப்படையில் விளக்கமுறும் அறிவு நிலையும் மாற வழியில்லை. இதனுள் விளங்குவதென்ன ? மயக்க அறிவின்போது, பொருள்கள் தங்கள் நிலையினின்றும் மாறுபட்டுத் தெரிகின்றன என்றுதான் நாம் கருத வேண்டும். இதைத்தான் பாட்டர்கள் 'போலி'யைப்பற்றி விளக்கும்போது கூறுவர். இதனால்தான் சிப்பி வெள்ளியின் இயல்பைப்போல் காட்சியளிக்கிறது;[1] சிப்பி வெள்ளியாகத் தோன்றுகிறது.

இங்கு இல்லாத ஒன்றை உளதாகக் கொள்ளுகிறோம். ஆனால், வெள்ளியை உளதாகக் கொள்ள முடியாது. சிப்பி ஒருபோதும் வெள்ளியாகாது. ஆனால், மயக்கத்தின்போது, சிப்பியைக் காணுவதில்லை; வெள்ளியைத்தான் காணுகிறோம். சிப்பியுடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தாலும் தவருன வகையில் இத் தொடர்பு அமைந்திருந்

[1] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 46.

ததால், சிப்பி இருக்கவேண்டிய இடத்தில் நாம் வெள்ளியைப் பார்க்கிறோம்.[1] இதனால்தான் வெள்ளியைப்பற்றிய அறிவை மயக்க அறிவென்கிறோம். ஒன்றை வேருக உணர்வதுதான் போலி எனப்படும் போது, இல்லாத ஒன்றினை அறிவதற்கே சந்தர்ப்பம் இல்லை. வெள்ளியே உண்மையாக விளங்குவதால், நாம் அறியும் வழியை வெறுமையானது எனக் கூறமுடியாது. சிப்பியைப் பொறுத்தமட்டில் வெள்ளி இல்லையென்ருலும், வெள்ளியைக் கருவூல அறையில் நாம் காணலாம். இங்கு நாம் அறியும் வழியும் சிப்பியும் உண்மையெனக் கொள்ளும் போது, சிப்பி ஏன் தோன்றவில்லையென்று தெரிய முடியவில்லை. இங்கெல்லாம் ஐயவினுக்களை எழுப்புவது விரும்பத்தக்கதன்று. காரணம் இதுதான் : சிப்பி மறைவுபட்ட காரணத்தால்தான் வெள்ளி விளங்குகிறது. ஏன்? சிப்பியின் மறைவையே வெள்ளியெனக் கொள்ளலாம். இன்மையை (non-existence) இங்கு வெறுமையான இன்மையாகக் (bare negation) கொள்ளவேண்டியதில்லையெனப் பாட்டர்களும் மீமாம்சகர்களும் கூறுவர். 'அபாவ'மென்பது 'பாவாந்தர'மென்னும் கொள்கையாகும் (Abhāva is bhāvāntara). இன்மையெனப் படுவதை அல்லது இல்லாதிருப்பதை வேருரு வகையில் இருப்பதாகத்தான் கொள்ளவேண்டும்.[2] இதனுல், வேருரு வகையில் அமைந்திருக்கும் வெள்ளியின் இயல்பு சிப்பிக்குக் கிடையாது எனல் வேண்டும். சிப்பியும் வெள்ளியும் உண்மைப் பொருள்களாக விளங்கினுலும், உண்மையான அறிவு நிலையின் உட்பொருளாகச் சிப்பியும், பொய்யான அறிவின் உட்பொருளாக வெள்ளியும் அமைகின்றன. மயக்க நிலையில் சிப்பியில் தோற்றமுறும் வெள்ளியின் தன்மையை விலக்குவதால், நம் மறைவு அறிவின் நிலையை நன்கு உணரலாம். இதிலிருந்து பிழையாக விளங்கும் பொருள் அகநிலைத் தனிமத்தைச் சார்ந்ததென நாம் கொள்ளலாம், தவருன கூற்றெனக் கொள்ளும், 'இது வெள்ளியே' என்பதில், 'இது' என்பதும், 'வெள்ளி' என்பதும் உண்மையற்றவை அல்லது பொய்யானவை எனக் கூறமுடியாது. ஆனுல், அவைகள் ஒற்றுமைத் தொடர்பு (tādātmya) காரணமாக அறியப்படுவதுதான் தவருக அல்லது பொய்யாக அமைகிறது. வெள்ளி உண்மைப் பொருள்தான்; அதைக் கருவூலத்தில் நாம் காணலாம். அதை இதோ இங்குக் காணுகிறோம். அதுவும் சிப்பியுடன் ஒன்றிக் காண்கிறோம் எனும்போதுதான் போலி எவ்வகையாக உருவெடுக்கிறது என்பதை அறிகிறோம்.

ஒன்றை வேருன்ருகக் கொள்வது எனும் கருத்துப் பொருத்தமற்றது என்று தெளிவாக்கும்போதுதான், இந்த அன்யதாக்கியாதிக்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 33.
[2] bhāvāntaram abhāvo 'nyo na kiñcid anirūpaṇāt.

கொள்கையைப் பற்றிய தவற்றினை நாம் நன்குணரலாம்.[1] ஒன்றை வேறொன்றாகக் கொள்வதன் நிலைதான் என்ன? இந் நிலை ஓர் அறிவு நிலைக்குப் பொருந்துவதாகக் கொள்வதா? அல்லது பயனைப் பொறுத்துப் பொருந்துவதாகக் கொள்ளுவதா? இல்லை, ஒரு பொருளைப் பொறுத்துப் பொருந்துவதாகக் கொள்ளுவதா? இக் கூற்றுகளை இங்கு ஆராயலாம் :

(1) ஒன்றை வேறொன்றாகக் கொள்ளுவதை அறிவு நிலைக்குப் பொருத்தமாகக் கொள்ள முடியாது. அறிவு நிலைக்குப் பொருந்துவதாகக் கொண்டால், வெள்ளியின் வடிவைப் பெற்ற அறிவுநிலை சிப்பியில் அடங்கியிருக்கவேண்டும். சிப்பியில் அது அடங்குவதாகக் கொண்டால், சிப்பி அந்த அறிவு நிலைக்குத் தனது வடிவத்தைக் கொடுத்தாகவேண்டும்; அல்லது, அது அறிவு நிலையின் காரணமாக எழும் உலகியல் மரபின் உட்பொருளாக அமைதல் வேண்டும். இங்கு முதற் கூற்றுச் சிறிதும் பொருத்தமற்றதாகும். வெள்ளியின் வடிவை அடைந்த அறிவுநிலையைப்பற்றிக் கூறும்போது, அது சிப்பியின் வடிவை அடையும் எனக் கூறுவது முடியாத காரியமாகும். இரண்டாவது கூற்றும் ஒவ்வாததேயாம். அறிவு நிலையின் காரணமாக எழும் உலகியல் மரபின் உட்பொருளாகச் சிப்பி அமைகிறது என்று கூறினும், அது வெள்ளியைப்பற்றிய அறிவு நிலையின் நிலைக்களமாக அமைய முடியாது. சான்றாக, வேங்கை போன்ற விலங்குகளை நாம் பார்க்கும்போது, கத்தி, ஈட்டி, வில் போன்ற ஆயுதங்கள், உலக மரபின் காரணமாக நம்முன் எழலாம். இப்படி எழுவதனால், அவைகள் வேங்கையைப்பற்றிய அறிவு நிலையில் அடங்குவதாகக் கொள்ள முடியாது.

(2) ஒன்றை வேறொன்றாகக் கொள்ளுவதைப் பயனைப் பொறுத்தும் கொள்வதற்கில்லை. ஓர் அறிவு நிலையின் விளைவாக அதன் வெளிப்படுதலையே கொள்ளவேண்டும். இந்த வெளிப்படுநிலையை நோக்க, மயக்க அறிவு நிலைக்கும் நேர்மையான அறிவு நிலைக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை என்றே கூறலாம்.

(3) ஒரு பொருளைப் பொறுத்தும் இந்த வேறுவகை நிலையைக் கொள்ள முடியாது. இப்படிக் கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன? சிப்பி வெள்ளியுடன் ஒன்றி நிற்கிறது என்பதை இதன் பொருளாகக் கூறமுடியுமா? அல்லது சிப்பி வெள்ளியாக மாறுகிறது எனக் கூறமுடியுமா? முதற் கூற்றின்படி, சிப்பிக்கும் வெள்ளிக்கும் முழுமையான வேறுபாடு அமைந்திருக்கிறதா? இவ்விரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் கலந்த ஒன்றா? விலக்க வேண்டிய அல்லது தள்ளுபடி செய்யவேண்டியதாக அமையும் ஒற்று

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 33.

மையைப்பற்றிய அறிவுநிலையும் அங்குவிளங்குவதாகக் கூறமுடியாது. அப்படியென்றால், இது ஒரு பண்புக்கும், அந்தப் பண்பைக் கொள்ளும் பொருளுக்கும் பொருந்துவதாகக் கூறவேண்டும்; இதனால் விளையும் அறிவு நிலை மயக்கத்தின்பாற்பட்டது என்பதும் இதிலிருந்து தெரிய வரும். இரண்டாவது கூற்றின்படி, வெள்ளிக்கும் சிப்பிக்குமிடையே ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் கலந்த தொடர்பு நிலவுவதாகக் கூறினால், 'இது முறிந்த கொம்புள்ள பசு' என்ற கூற்றைப்போல, 'இது வெள்ளி' என்பதும் எவ்வகை மயக்கத்தின்பாற்பட்ட அறிவு நிலையாகவும் ஆகமாட்டாது. எனவே, சிப்பி வெள்ளியாக மாறுகிறது என்ற இரண்டாவது கூற்றும் பொருத்தமற்றதென்றே கூற வேண்டும். சிப்பியின் மாறுதல் காரணமாக வெள்ளி வெளிப்படுவ தாயிருந்தால், அந்த அறிவை மறையும் அறிவாகவே கொள்ள முடியாது. இத்தகைய அறிவு, பால் தயிராக மாறுவதுபோல மாறுந் தன்மையுடையதாய் விளங்குவதால், எங்ஙனம் மறைவுபட முடியும்? முடியாது. தயிராக மாறிய பால் மீண்டும் பாலாக முடியாது. அதேபோன்று வெள்ளியாக மாறிய சிப்பி, மீண்டும் அதன் நிலையை (அதாவது சிப்பியாக) எங்ஙனம் அடைதல் முடியும்? எனவே, இக் கருத்தும் தவறானது என்பது நன்கு விளங்கும். இது தவறு எனக் கூற வேறு ஒரு காரணமும் உண்டு. சிப்பியின் காரணமாக வெள்ளி வெளிப்படுகிறது எனும்போது, எத்தகைய கோளாறுகளுமில்லாத வர்களாலும் அது வெள்ளியே என்று அறியப்படல் வேண்டும். இந்த நிலை, பால் தயிராக மாறுபடும்போது ஏற்படுவதில்லை. ஒரு சிலர்தான் இப்படிக் கூறுவதாகக் கொள்ளமுடியாது. எல்லா ரும் இந்த மாற்றத்தைப் புரிந்துகொள்வர். ஆனால், சிப்பி வெள்ளி யாக மாறுபடுவதைப் பால் தயிராக மாறுவதுடன் ஒப்பிடமுடியாது எனவே, அறிவாராய்ச்சிப்படி நோக்கும் போது, அன்யதாக்கியாதி யைப் போலியைப்பற்றிக் கூறும் பொருத்தமான கொள்கையாகக் கூற முடியாது.

(ஈ) அனிர்வசனீயக்கியாதி (Anirvacanīya-khyāti)

போலியைப்பற்றிப் பல தத்துவத்துறையைச் சார்ந்த கொள்கை களை ஆராய்ந்து மறுப்பதால் எழும் அளவைவழிக் கொள்கையைத் தான் அத்துவித வாதிகளின் (போலியைப்பற்றிய) கொள்கை எனலாம்.[1] சத்கியாதியும் அசத்கியாதியும் தவறான கொள்கைகள் என முன்னர்க் கண்டோம். சிப்பியும் வெள்ளியும் உண்மையென்றால், மயக்க அறிவு நிலைக்கே வழியில்லை. மேலும் இந்த அறிவு நிலை மறைவ தற்கும் இடமில்லை. சிப்பியில் தெரியும் வெள்ளி உண்மையாக விளங் குவதாகக் கூறினால், எந்த வகைக் கோளாறுமற்ற மனிதர்களால் இந்த

[1] இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi), பக்கம் 47.

வெள்ளியை இலகுவாக உணரமுடியும.[1] மேலும், மறைவு அறிவைப் பற்றியும் கூறவேண்டும். 'இது வெள்ளியன்று', எனும்போது, நாம் முன்னர் அந்த அறிவு நிலையை எங்கிருந்து பெற்ருேமோ, அங்கு வெள்ளியின் இன்மையை நன்குணருகிருேம். எனவே, கோளாறில் லாதவர்களாலும் சிப்பி வெள்ளியாவதை உணரமுடிவதில்லை. மேலும், மறைவு-அறிவால் வெள்ளி மறைந்துவிடுகிறது. இதனுல் மயக்க நிலை யில் காணப்படும் வெள்ளியை உண்மையெனக் கொள்ள முடியாது. ஆனுல், அதே வேளையில், 'இது வெள்ளி' என்று அறிவு நிலையால் உணருவதால், அதைப் பொய்யானது என்றும் கூறமுடியாது. 'மனிதக் கொம்பு'போல் உண்மையற்றதாக அது விளங்கினுல் அதைப் பற்றி நாம் அறியவே முடியாதாகிவிடும். எனவே, அங்கு மயக்க அறிவுமில்லை; மறைவுஅறிவுமில்லை. இவ்விரண்டும் நம் அனுப வத்தில் நன்கு நிறுவப்பெற்றிருக்கிறது என்றே கூறவேண்டும். மயக்க அறிவை ஒத்துக்கொள்ள முடியாது எனும்போது மறைவு அறிவையும் ஒத்துக்கொள்ள முடியாது என்று ஒருவன் கூறினுல், அவன் தன் நிலையிலேயே முரண்படுகிருன் என்று கூறலாம். உலக மக்கள் ஒப்புக்கொள்ளும் மயக்க நிலையைப் பொருந்தாக் கூற்று என நிறுவ முற்படும் வாதமும் மயக்கத்தின்பாற் படுகிறது என்னலாம். மேலும், இப்படிக் கூறுபவன் மறைவு-அறிவை அடிப்படையாகக் கொண்ட வாதத்தையும் கொள்ளவேண்டியவனு யிருக்கிருன்; இப்படிச் செய்யும்போது அவன் மயக்க அறிவையும் மறைவு அறிவையும் நன்கு நிறுவியவனுகிருன். இதிலிருந்து போலியெனப்படுவது அனுபவத் தால் மறுக்க முடியாத ஒன்ருக விளங்குவதை அறியலாம். போலி யெனப்படுவது உண்மையானது எனக் கூறும் கொள்கைகளும், போலியைப் பொய்ம்மையானது எனக்கூறும் கருத்தும், போலியைப் பற்றிய பூரணமான விளக்கந் தரவில்லை யென்றே கூறவேண்டும். மயக்கத்தின்போதும் நாம் வெள்ளியைப் பார்த்து அறிவதால், அதை உண்மையற்றது என்று கூறமுடியாது. அந்தப் போலி அறிவு மறைந்துபடுவதால் அதை உண்மையெனவும் கூறமுடியாது. ஒரே வேளையில் இந்தப்போலி உளதாகவும் இலதாகவும் கொள்ளுவது ஒன் றுக் கொன்று முரணுக விளங்க நேரிடும். இதனுல், சிப்பி-வெள்ளி யைப்பற்றிக் கூறும்போது அதன் தன்மையைப்பற்றி எதையும் கூற முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. அதை உண்மையென்றும் கூறலாம் அல்லது இன்மையென்றும் (பொய்யென்றும்) கூறலாம். சுருங்கக் கூறி னுல், அதை எதுவென்றும் தீர்மானிக்க முடியாது (anirvacanīya)[2]. வெள்ளியைப் பற்றிய அளவு நிலையைப்பற்றி நம்மால் எதையும் தீர் மானிக்க முடியாத காரணத்தால்தான். அந்த அறிவு நிலையை நேர்

[1] வி. பி.ச. (VPS), பக்கம் 38.

[2] 'இஷ்டசித்தி' (Iṣṭa-siddhi) பக்கம் 47. sattve na bhrānti-bādhau stām nā-ṣattve khyati-bādhakan, sad-asad bhyām anirvācyā 'vidyā vedyais saha bhramāḥ.

மையாக வரையறை செய்ய முடியாது என உணருகிறோம். இந்தக் காரணத்தால்தான் போலியான அறிவு நிலை தீர்மானிக்க முடியாதது எனக் கூறவேண்டியதாகிறது. போலி அல்லது பிழையின் பருமைக் காரணம் அறியாமைதான் என்பதை முன்னரே கண்டோம். பொய் யாக அல்லது தீர்மானிக்க முடியாமல் விளங்கும் ஒரு விளைவுக்கு உண்மையாக விளங்கும் ஒன்று காரணமாகாது. போலியின் பருமைக் காரணமாக உண்மையாக விளங்கும் ஒன்றைக் கொண்டால், அதன் விளைவாக எழும் போலியும் உண்மையாகவே விளங்கும்; மேலும், இந்த உண்மையை அறிவைத் தரும் நேர்மையான கருவியால் அறியவும் முடியும். எனவே, இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? போலியின் பருமைக் காரணமாக விளங்கும் அறியாமையைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாது என்பதை நாம் ஒப்புக் கொள்ளவேண்டிய தாகிறது.

5. ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுதல் (Superimposition)

நாம் சிப்பியைப் பார்க்கும்போது அது வெள்ளியாகத் திரிந்து தோன்றுவதை அத்துவிதவாதிகள் விளக்க முற்படுவர்.[1] முதலில் நம் முன்னுள்ள சிப்பியுடன் நம் புலன் தொடர்பு கொள்கிறது. இந்தப் புலத்தொடர்பில் ஏற்படும் தவறு காரணமாக அகப்புலனின் உளத்திரிபில் நம் முன்னுள்ள பொருளைப்பற்றிமட்டும் (இது என் பதைமட்டும்) நினைக்கிறோம்; சிப்பியின் இயல்பைப்பற்றி நினைவு கூர்வதில்லை. எனவே, அந்தப் பொருளிலும், அதை உணரச் செய்யும் உளத்திரிபிலும்தான் அறிவாற்றல் வெளிப்படுகிறது. தவறுள்ள புலத்தொடர்பின் காரணமாக, நம் அறிவாற்றலில் விளங்கும் அறி யாமை கிளர்ச்சியுறுகிறது. இந்தக் கிளர்ச்சியின் காரணமாக அந்தப் பொருளைமாத்திரம் குறிப்பிடும் அறிவாற்றல் வேறுபட்டு வெள்ளியின் வடிவாக உருவெடுக்கிறது. வெள்ளியின் வடிவாக உருவெடுக்கவும் காரணமுண்டு. நம்முள் புதைந்திருக்கும் வெள்ளியைப்பற்றிய எண்ணங்கள், ஒற்றுமை முதலிய காரணங்களால் எழுச்சியுற்று, இந்த மாற்றத்துக்கு உதவியாக அமைகின்றன. இங்கு அந்தப் பொருளால் வரையறை செய்யப்பட்ட அறிவாற்றலில் இலங்கும் அறியாமை வெள்ளியின் வடிவெடுப்பதைப்போல, உளத்திரிபால் வரையறுக்கப்பட்ட அறிவாற்றலில் மிளிரும் அறியாமையும் வெள்ளி தான் என உணர்த்தும் உளத்திரிபில் புதைந்திருக்கும் பதிவு எண் ணங்களுடன் தொடர்பு கொண்டு, புதிய உளத்திரிபாக மாறுதலடை கின்றது என்னலாம். சிப்பியை வெள்ளியாக மாற்றுவதும், உளத்திரிபாக மாறுதலைத் தருவதும் ஓர் அடிப்படையான

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 35.

பொருளையே சார்ந்திருக்கிறது. இந்த அடிப்படையான பொருளைத் தான் சாட்சி-அறிவாற்றல் (witness-intelligence) என்று கூறு கிறோம். இதன்மூலமாகத்தான் வெள்ளி வெளிப்படக் காரணம் ஏற்கிறது.

முற்கூறிய விளக்கத்திலிருந்து இரண்டு வகை அறிவு நிலைகளை நாமறியலாம். ஒன்று, அகப்புலனின் உளத்திரிபாக விளங்கும் 'இது' என உணர்த்தும் நிலை. இரண்டாவது 'இதுதான் வெள்ளி' என உணர்த்தும் அறியாமையின் உளத்திரிபு. இங்கு இரு அறிவு நிலைகளிருப்பதாகக் கொண்டாலும், அவைகளுக்குப் பொதுவாக ஒரே உட்பொருள்தான் அமைகிறது எனக் கூறல் வேண்டும். 'இது' என்பதும், 'வெள்ளி' என்பதும் ஒன்று மற்றொன்றின் தன்மையைக் கொள்ளுவதாக அமைவதால்தான் பொதுவாக ஒரே உட்பொருள் விளங்கக் காரணமாகிறது. உட்பொருள் ஒன்றாக விளங்குவதால் அதினின்று தோன்றும் விளைவும் ஒன்றாகத்தான் அமைகிறது. எனவேதான், இந்த மயக்க அறிவு ஒன்றாக விளங்குவ தாகக் கூறுகிறோம். விவரணக் கருத்தைக் கூறும் ஆசிரியர் இக் கருத்தையேதான் தமதாகக் கொள்ளுகிறார் என்று 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகம்' கூறுகிறது. ஆனால், இத்தகைய மயக்க அறிவின் விளக்கத் துக்கெதிராக (கவிதார்க்கிக சக்கரவர்த்தி) நரசிம்ம பாட்டாச்சாரியார் வசைமாரி பொழிவார்.[1] திரிபாக விளங்கும் வெள்ளி தோன்றுவதற்கு முன்னால், 'இதுதான் வெள்ளி' என்ற வடிவுள்ள உளத்திரிபினின்று 'இது' எனப்படும் உளத்திரிபு வேறுபடுகிறது என்பதை அனுபவ மூலமாக உணருவதில்லை என்றேதான் கூறவேண்டும். 'இதோ' 'இங்கே' என்று ஒரு பண்பற்ற பொருளை 'இது' எனக் குறிப் பிடுவதால், அது நம்மால் காணப்பட்ட பொருளாக எவ்வாறு கொள்ள முடியும்? முடியாது. பண்பற்ற ஒரு பொருளை நம் உளத்திரிபால் அறிய முடியும் என்பதைத் தற்காலத்திய உளநூல் கருத்துகள் மறுக்கும்.[2] எந்த அறிவு நிலையும் பண்பற்ற ஒன்றைக் குறிக்காது; பண்புடன் அமைந்த ஒன்றைத்தான் அது குறிப்பிடும். முதலில் இவ் விரண்டுமே (பண்பும் பொருளுமே) பிரிக்க முடியாதபடி இணைந்த ஒன்றாகத்தான் நாம் உணருகிறோம்; பின்னர் ஆராய்ச்சியின் மூல மாகப் பொருளையும் பண்பையும் வேறு பிரிக்கிறோம். இப்படிக் கூறு வதில் உண்மையிருக்கிறது என்றுதான் கூறவேண்டும். இப்படிக் கூறுவதைத் தவிர்த்து, முதலில் பொருளையும், பின்னர் அதன் பண் பையும் அறிவதாகக் கொள்ளுவது அவ்வளவு பொருத்தமானதென்று கூறமுடியாது. 'இது வெள்ளியே' எனப்படும் ஒற்றுமை காரணமாக ஏற்படும் மயக்க அறிவின்போது, பண்பற்ற ஒரு பொருளையே நாம்

[1] சி. லே. ச. (SLS), vol. II, பக்கம் 52.

[2] 'சித்தாந்த லேச சங்கிரகத்துக்கு' (SLS) திரு. S. S. சூரியநாராயண சாஸ் திரியார் கொடுத்த முகவுரையைப் பார்க்க Vol. I, பக்கம் 81.

முதலில் பார்க்கிறோம் என்று கூறுவது ஒரு வகையில் பொருத்தமாக அமைந்தாலும், 'இது மஞ்சள் நிறமான சிப்பி' என்பது போன்ற மயக்க அறிவின்போது, இத்தகைய பொருத்த நிலையைக் கொள்ள முடியாது என்றேதான் கூறவேண்டும். ஆனால், மயக்க அறிவாக விளங்கும் எல்லாவகை அறிவு நிலைகளிலும் (இங்கு விலக்குக்கே இடமில்லை) புலன்களிலோ காண்பவனிடமோ காணப்படும் தவறுதான் முதற் காரணமாக விளங்குகிறது என்றறியலாம். மயக்க நிலையின் பருமைக் காரணமாக விளங்கும் அறியாமையில் இந்தத் தவறு கிளர்ச்சியை யூட்டுகிறது. இக் கிளர்ச்சியின் காரணமாகத்தான் அறியாமை வெள்ளியின் வடிவை எடுக்கிறது; மேலும், இந்த அறியாமை வெள்ளியை உணரும் உளத்திரிபாகவும் மாறுதலடைகிறது. சுருங்கக் கூறுமிடத்து, மயக்கத்தைத் தனித்த ஓரறிவு நிலையெனக் கொள்ளலாம். இதைத் தவிர்த்து, முதலில் தோன்றும் உளத்திரிபு பண்புகளற்ற பொருளையே உணர முற்படுகிறது என்பது தேவையற்ற வகையில் விரித்துப் பொருள் கூறுவதை ஒக்கும்.

வெளிப்புறத் தழுவல்களின் (sopādhika-bhrama) காரணமாக எழும் மயக்க நிலைகளை விளக்க முற்படும்போது, அத்துவித வாதிகள் அன்யதாக்கியாதிக் கருத்தைத் தழுவுவதைப்போல் தோன்றலாம். 'இந்தச் சங்கு மஞ்சள் நிறமானது' என்பது போன்ற மயக்க நிலைகளுக்கு வாச்சஸ்பதி தரும் விளக்கம் அன்யதாக்கியாதிக் கொள்கையின் விளக்கம்போல் அமைகிறது.[1] இதனால் வாசஸ்பதி அன்யதாக்கியாதிக் கொள்கையைக் கொள்ளவில்லை என்று அவரைப்பற்றி வலிந்து கூற வருவர் அமலானந்தர் (Amalānanda).[2] அன்யதாக்கியாதிக்கும் அனிர்வசனீயக்கியாதிக்குமுள்ள வேறுபாட்டை நாமறிதல் வேண்டும். மயக்கந்தரும் பொருள் பிறிதொரு காலத்திற்கும் இடத்திற்கும் உரித்தானது எனக் கூறுவது அன்யதாக்கியாதி; ஆனால், இந்த மயக்கப் பொருளைக் கண்டவுடன் அதே நேரத்தில் அறியாமையின் காரணமாக மயக்கநிலை தோன்றுகிறது என்பது அனிர்வசனீயக்கியாதியாகும். எனவே, இங்கு அறியப்படும் பொருள் நினைவாற்றலின் காரணமாக விளங்கும் பொருள் எனக் கூறமுடியாது; மயக்க அறிவு நிலை நினைவாற்றலுடன் அல்லது ஞாபகத்துடன் ஒன்றுபடுகிறது எனவும் கூற முடியாது.

தவற்றுக்கு அல்லது போலிக்குக் காரணமாக விளங்கும் 'ஏற்றிச் சொல்லுவதை' (superimposition) இருவகையாக வரையறை செய்யலாம். ஏற்றிக் கூறும் பொருளை நோக்க, இந்த ஏற்றிக் கூறும் பண்பை 'நினைவுக்குக் கொண்டுவரும் பொருள் போன்றதெனவும்,

[1] பாமதி (Bhāmatī), பக்கங்கள் 18, 19.

[2] 'சித்தாந்த லேச சங்கிரகத்துக்கு' (SLS) திரு. S. S. சூரியநாராயண சாஸ்திரியார் அளித்த முன்னுரையைப் பார்க்க; Vol. I, பக்கம் 28.

அதே வேளையில் வேறுபட்ட ஒரு பொருளின் தன்மையை உடைய தெனவும்' கூறலாம். அறிவு நிலையினின்று ஏற்றிக் கூறும் பண்பை நோக்கும்போது. அதை 'வேறொரு பொருளின் இயல்பைப் பெற்று விளங்கப்பெறும் ஒரு பொருளாகவும், நம் நினைவாற்றலுடன் ஒத்த அறிவு நிலையாகவும்' கொள்ளலாம்.[1] எனவேதான், போலியின் உண்மையைப்பற்றி நம்மால் எதையும் கூறமுடியாது என்று அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். நம்மால் முடியாத ஒன்றைப் பற்றி மற்றவர்கள் உண்மையென்றோ பொய்யென்றோ கூற முற்படுவர். ஆனால், இத்தகைய முயற்சி பயனற்றது எனக் கொள்வர் அத்துவிதவாதிகள். இதனால்தான் அவர்கள் முரண்பட்ட பல கொள்கைகளின் உண்மையற்ற நிலையை விளக்குவாராயினர். 'போலியின் உட்பொருளை நாம் உணருகிறோம். எனவே, அதை உண்மையற்றது என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? மேலும், அதே அறிவு பின்னர் மறைந்துவிடுவதால், அதை உண்மையென எங்ஙனம் கூறமுடியும்? போலியை உண்மையென்றும் பொய்யென்றும் ஒரே வேளையில் கூறுவதும் முரண்பட்ட கூற்றின்பாற்படும். எனவே, இந்தப் போலியைப்பற்றி நம்மால் எதையும் கூறமுடியாது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது. இதனால்தான் அதை அனிர்வசனீயம் (anirvacanīya) என்கிறோம். அதாவது, அதைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாது எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், இங்கு இதைக் குறிப்பிட வேண்டும். இத்தகைய தீர்மானிக்க முடியாத போலியையும் நேர்மையான அறிவு நிலையினால் தவிர்க்கலாம் (jñānānivartiya). உண்மையான அறிவால்தான் (samyag-jñāna) அறியாமையையும் அதன் விளைவாக எழும் மயக்க நிலையையும் வெல்லமுடியும்.

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 26.

3. உள்பொருளை இருத்தலாகக் கொள்ளல்

(Reality as Existence)

தத்துவத்தின் முன்வாசலைத் தாண்டிய பின்னர், நடுப்பகுதியான உண்மையியலுக்கு (ontology) நாம் இப்போது வருகிறோம். நேர்மையறிவைப் பெறும் அறுவகை வாசல்களைக் கண்டோம். காட்சி, அனுமானம்போன்ற பிரமாணங்களால் சார்பறிவை அடையும் வழியை நாமறிந்தாலும், சுருதி போன்ற வேதநூல் கூற்றுகளால் தான் முற்றிலும் பூரணமாக விளங்கும் உள்பொருளை அல்லது உண்மையை அறியமுடியும் என்பதையும் அறிந்தோம். உண்மையைத்தேடி அறிவதுதான் அறிவின் பயனாகும். இந்த உண்மையைப் பூரண வடிவில் அடைய முற்படுவதுதான் தத்துவத்தின் குறிக்கோளாகும். 'எல்லாவற்றைப் பற்றியும் அறியத் தகுந்த அடிப்படைப் பேரறிவுதான் என்ன ?' எனும் வினாவைத்தான் வேதகால முனிவர்கள் கேட்டனர். உண்மையான தத்துவ உணர்வால் உந்தப்பட்டவர்கள் அவர்கள். அறிவை அடையச் செய்யும் வழிகளாக விளங்கும் காட்சி, அனுமானம் போன்றவைகளுக்கு ஒரு வரம்புண்டு; அதனுடன் அவைகள் செயலற்று நின்றுவிடுகின்றன. நுண்மையாக விளங்கும் பரம்பொருளை நோக்கி, அவைகளால் நம்மை அழைத்துச் செல்லமுடியாது. சுருதி போன்ற நூல்கள் எத்தகைய மாசுமறுவற்று விளங்குவதாலும், காட்சி, அனுமானம் போன்ற நிலைகளைத் தம்மகத்தே கொண்டு, அவைகளுக்கும் மேலாக விளங்குவதாலும், சுருதி போன்றவைகள் பரம்பொருளைப் பற்றிய உள்ளுணர்வை நம்மிடம் எழுப்ப வல்லன என்னலாம். இதனால் வேத நூல்களை, பிரமாணங்களையே மறையச் செய்யும் மறைவறிவெனவுங் கொள்ளலாம். இந்தக் கருத்தைத்தான் முதல் அதிகாரத்தில் அபச்சேதநியாயத்தைப் (apaccheda-nyāya) பற்றிக் கூறும்போது குறிப்பிட்டோம்.

1. உள்பொருளின் இயல்பு (Nature of Reality)

இப் பிரபஞ்சத்தின் உள்பொருளை நேர்மையான ஒழுங்கமைப்புள் ஆராயும் விஞ்ஞானத்தையே அடிப்படைத் தத்துவ இயல் (metaphysics) என்று கூறுகிறோம்.[1] இத்தகைய பரம்பொருளின் உண்மையைத்தான் அடிப்படையியல் ஆராய்கிறது. இதனால்தான் அரிஸ்டாட்டிலும் இதன் பெருமையைப் புகழ்வர். இத்தகைய பரம் பொருளின் நிலைதான் என்ன ? வேதாந்தத்தின்படி அதன் இயல்பு தான் என்ன ? அதன் உயிரியலைப் (ontology) பற்றி நாமறிவ தென்ன ? ஒரு பொருளை விளக்கும்போது அதை இருவகையாக விளக்கலாம். அதன் உட்பொருளாக விளங்கும் சிறப்பியல்பைக் கூறலாம்; அல்லது அதனின்று வெளிப்படும் தற்செயலான பண்புகளிலிருந்து அது எவ்வகையில் மற்றைப் பொருள்களினின்று வேறுபடுகிறது என்பதாலும் அப்பொருளைப் பற்றிக் கூறலாம். சான்றாக, ஒரு வீட்டை, அதன் சிறப்பியல்பைக் கூறி அதை விளக்க லாம்; அல்லது அதன் கூரையில் ஒரு காகம் இருக்கிருக்கிறது என்று கூறியும் அதை நாம் விளக்க முற்படலாம். முதற் கூற்றுப்படி, எவ்வளவு காலம் அதன் சிறப்பியல்பு விளங்குகின்றதோ, மற்றைப் பொருள்களினின்றும் அந்தப் பொருளை வேறுபடுத்துகின்றதோ அவ்வளவு காலமும் அந்தச் சிறப்பியல்பை அப் பொருளின் இன்றியமையாத பண்பாகக் (svarūpa-lakṣaṇa) கொள்ளுவோம்.[2] ஒருசில வேளைகளில் மாத்திரம் தோன்றி, மற்றைப் பொருள்களினின்றும் வேறுபடுத்துவதை அப்பொருளின் தற்செயலான பண்பு எனக் (taṭastha-lakṣaṇa) கொள்வோம்.[3]

வேதாந்தக் கூற்றின்படி, பிரமத்தை அல்லது பரிபூரணத்தை இவ்விருவகையாலும் வரையறை செய்யலாம். இவ்வுலகத்திலுள்ள காரணத் தொடர்பை பிரமத்தின் தற்செயலான பண்பெனக் கூறலாம். இப் பிரபஞ்சத்தின் ஆக்கத்துக்கும் காத்தலுக்கும் அழிவுக்கும் பிரமமேதான் காரணமாகும்.[4] இந்த இயல்பைப் பற்றிப் பின்வரும் ஓர் அதிகாரத்தில் நாம் விளக்கலாம். பிரமத்தின் இன்றியமையாத பண்பைப்பற்றி இந்த அதிகாரத்தில் காண்போம். வேதாந்த வசனங்களை நாம் கொள்ளும்போது, பிரமத்தின் இன்றியமையாத் தன்மையைக் குறிக்க, 'இருத்தல்' (existence),

1 பார்க்க : A. E. Taylor: 'Elements of Metaphysics', பக்கம் 4.
2 svarūpaṃ sad vyāvartakaṃ svarūpa-lakṣaṇam.
3 kādācitkatve sati vyāvartakaṃ taṭastha-lakṣaṇam.
4 yato vādimāni bhūtāni jāyante yena jātāni jīvnti, yat prayanty abhisaṃviś anti ta, brahma. (தைத்திரீ III. (i), 1). janmādy asya yataḥ (வேதா. சூத். I (i), 1).

'அறிவாற்றல்' (intelligence), 'பேரானந்தம்' (bliss) ஆகிய சொற்களைப் பயன்படுத்தவதை அறியலாம். எனவே, நிரந்தரமாக இருத்தல் நிலையுள்ள ஒன்றும், அறிவாற்றலாக விளங்கும் ஒன்றும், எல்லையற்ற வகையில் பேரானந்த நிலையாய் நிற்கும் ஒன்றும் பிரமமேயாம்.[1] இம் மூவகைப் பண்புகள்தாம் பிரமத்தின் முக்கிய இயல்புகளாக விளங்கிப் பொய்யான (unreal: anṛta), அறிவற்ற (non-intelligent: jada), துன்பமயமான (misery: duḥkha) இந்த நாமரூப உலகத்தினின்றும் அதை வேறுபடுத்துகின்றன. இருத்தல் (sat), அறிவாற்றல் (cit), ஆனந்தம் (ānanda) போன்ற இயல்புகளைப் பிரமத்தின் பகுதிகளாகவோ, அதன் மூலப்பொருள்களாகவோ கொள்ளக்கூடாது. பரம்பொருளில் எத்தகைய பகுப்பும் கிடையாது; அதேபோல் வெளிநிலைத் தொடர்பும் கிடையாது. எனவே, இத் தகைய இயல்புகளைப் பிரமத்தின் பண்புகளாகவும் கொள்ள முடியாது. வேறுபாடற்ற அவைகள் வேறுபட்டவைகள்போல் தோற்றமளிக்கின்றன. மகிழ்வு, பொருள்களை அறியும் திறன், நிரந்தரமான வாழ்வு போன்ற உயிரின் இயல்புகள் வெளிப்புறத் தழுவலாக விளங்கும் அகப்புலனின் உளத்திரிபில் வேறுபட்ட நிலையில் காட்சியளிப்பதால், அவைகளை உருவகத்தின் பேரால் உயிரின் பண்புகள் எனவுங் கூறலாம்.[2]

பிரமத்தின் இன்றியமையாத இயல்பைப்பற்றி இந்த அதிகாரத்தி லும், இதன் பின்னர் வரும் அதிகாரங்களிலும் பார்க்க முற்படுவோம். பதினைந்து அதிகாரங்களைக் கொண்ட 'பஞ்சதசி' இம் மூன்று இயல்பு களையும் ஐந்து ஐந்து அதிகாரங்களில் விளக்க முற்படுகிறது. இதனால்தான் 'பஞ்சதசி' என்ற பேரே அந்த நூலுக்குப் பொருத்த மாய் அமைந்ததுபோலும். முதல் ஐந்து அதிகாரங்கள் விவேக பஞ்சகம் (viveka-pañcaka) பிரமத்தின் இருத்தல்நிலையைக் (sat) கூற முற்படுகின்றன. இரண்டாவது ஐந்து அதிகாரங்கள் (dīpa-pañcaka) பிரமத்தின் அறிவாற்றல் நிலையைக் (cit) கூறுகின்றன. கடைசி ஐந்து அதிகாரங்கள் (ānanda-pañcaka) பிரமத்தின் ஆனந்த மயமான நிலையை (ānanda) விளக்க முற்படுகின்றன. பிரமத்தின் முதலியல்பான இருத்தல் நிலையை இந்த அதிகாரத்தில் ஆராய்வோம். மற்றை நிலைகளைப் பின்வரும் அதிகாரங்களில் காண்போம்.

[1] Satyam jñānam anantam brahma (*தைத்.* II, (i), 1 yo vai bhūmā tat sukham (*சாந்தோ.* vii, xxiii, 1

[2] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 12; பார்க்க :* Pañcapādikā, *பக்கம் 4.*
ānando viṣayā-'nubhavo nityatvaṃ ce'ti santi dharmāḥ,
apṛthaktve 'pi caitanyāt pṛthag ivā 'vabhāsante.

2. உபநிடதங்கள் தரும் தொகுப்புமுறை அறிவு (The Synthetic method of the Upaniṣads)

பிரமத்தின் இயல்பைப்பற்றி விளக்குவதற்கு உபநிடதங்களைத் தந்த சான்ருேர் தொகுப்பு முறையைத்தான் சிறந்த முறையில் கையாளுகின்றனர். இதையேதான் பாரதிதீர்த்தரும் கொள்வர். ஒரு தத்துவத்துறையின் இயல்பும், அதன் ஒழுங்கமைப்பும் அதன் முறையிலேயே (methodology) பெரறுத்திருக்கிறது. கூறப்போனல், அடிப்படைத் தத்துவங்களால் ஏற்படும் விளைவுகள் எல்லாம் அந்தத் தத்துவத்தை விளக்கும் பெரியார் கொள்ளும் முறையையே பொறுத்திருக்கிறது எனும்போது, முறையியலின் பெருமை நமக்கு நன்கு விளங்கும். நாம் கொள்ளும் கருத்துகளும், அக் கருத்துகளைச் சமைக்கும் முறைமையும் ஒன்றை ஒன்று தழுவி நிற்கின்றன. முறைமையின்பாற்படாத கருத்துகள் வெறுமையானவை. அவைகளால் எதையும் படைக்க முடியாது. கருத்துக்களற்ற முறைமையைக் குருட்டு நிலையுடன் ஒப்பிடலாம். இங்கு டேக்கார்ட்டைப் (Descartes) பற்றிக் குறிப்பிடவேண்டும். அடிப்படைத் தத்துவவியல் நல்ல முறையியலுடன் விளங்கவேண்டும் என்று அவர் கொண்ட புதுமைக் கருத்துகளால்தான் டேக்கார்ட்டைத் (Descartes) தற்காலத் தத்துவ உலகின் தந்தை என்று நாம் அழைக்கிருேம். அதேபோல்தான் கேன்டையும் (kant) கூறலாம். அறிவளவையியலுக்கு (epistemology) அவர் செய்த மாபெரும் பணியைப் பாராட்டித்தான் அவருக்குத் ' தத்துவ உலகின் கோப்பர் நிக்கஸ்' என்ற பட்டம் பொருத்தமானதாக அமைந்ததுபோலும்.

டேக்கார்ட்டின் கூற்றை இங்குக் கொள்ளலாம். 'நாம் கூறும் பல்வேறு வகைப்பட்ட கருத்துகள் வேறுபடக் காரணமென்ன ? சில கருத்துகள் அறிவுக்கு மிகப் பொருத்தமாகவும், சில பொருத்தமற்றும் விளங்குவதால், இந்த வேறுபாடு வந்ததாகக் கூறமுடியாது. நாம் பல்வேறு வகைகளில் நமது கருத்தைக் கொள்கிருேம். இதனல் ஒரே வகைப் பொருள்களை நாம் ஒரே மாதிரி கொள்வதில்லை. இதனல் தான் வேறுபாடுகளைக் காண்கிருேம்.'[1] வழிகள் பல வகையாயிருந்தாலும், சிறப்பாக இரு வழிகளை நாம் இங்குக் கொள்ளலாம். ஒன்று புறநிலை முறை (objective method); இரண்டாவது அகநிலை முறை (subjective method). புறநிலை முறையைக் கையாளும் தத்துவத்துறைகள் முடிவாகப் பருமைக்கொள்கையையும் (materialism) இறையில் கொள்கையையும் (atheism) தழுவுகின்றன. டேக்கார்ட் தனக்கே உரிய ஐயமுறையையும் (method of universal doubt), "நான் என்னை நினைக்கிறேன், எனவே, 'நான்' என ஒன்றிருக்கிறது"

[1] பார்க்க: Rene Descartes : 'Discourse on Method and Metaphysical Meditations (Scotts Edition), பக்கம் 2.

(cogito ergo sum) என்ற கொள்கையைத் தனது அடிப்படைத்தத்துவ மாகக் கைக்கொண்டபோதிலும், அவர் தம் தத்துவக் கொள்கையை உறுதிப்படுத்தும்போது தமது அடிப்படைக் கொள்கையைத் தவறு விடுவதை நாமறியலாம். டேக்கார்ட் போன்றவர்கள் கொண்ட கணித முறை, புறநிலை முறையினுள் அடங்கும் என்பதை நாமறிய லாம். இந்த முறை ஸ்பினேசாவின் (spinoza) தத்துவக் கொள்கை யிலும் காணப்படுவதால்தான் அவர்தம் கொள்கையும் பருமை வகையைச் சார்ந்த விளக்கத்திற்கு இடமாகிறது என்பதை அறிய லாம். இந்தியத் தத்துவத்துறையைக் கருதும்போது, வைசேடிகர் களும் புறநிலை முறையையே பெரும்பான்மையாகக் கையாளுவர். இதனுல்தான் இப் பிரபஞ்சத்திலுள்ள பல்வேறுவகைப்பட்ட புற நிலைத்தோற்றப் பொருள்களைப் பல்வேறு வகையாகத் தொகுக்க வைசேடிகர் முற்படுவர்; இதனுல் எண்ணற்ற வரம்புள்ள தனித்த உண்மைகளை அக் கொள்கை நமக்குத் தருகின்றது. ஆனுல், இந்தத் தனித்த உண்மைகளை முடிவான உள்பொருளாக நாம் எவ்வாறு கொள்ளுவது? உண்மையையே நாடும் ஒருவருக்கும் இத் தகைய கொள்கையில் விளையும் பிரபஞ்சம் மகிழ்வைத் தர வழி யில்லையே! இத்தகைய புறநிலை முறையை உளவியலிலும் புகுத்தப் பெறுவதை நாமறியலாம். உளவியலைச் சார்ந்த நடத்தைக் கொள்கை (behaviourism) மனத்தைப் பருமையாகக் கொள்கிறது; அதை உடலின் ஒரு கூருகக் கொண்டு, அதன் இயக்கத்தை உடல் நிலைக் கூற்றுலும் (physiology) பௌதிக விஞ்ஞானத்தாலும் (physics) விளக்க முற்படுகிறது.

இனிமேல், அகநிலை முறையைப் பார்ப்போம். பிற நிலை முறை போன்றே இம் முறையும் ஒரு புறத்தையே சார்ந்தது என்னலாம். இக் கொள்கையை வரம்பற்ற நிலையில் கொள்ளும்போது அகநிலைக் கொள்கையை அடைகிறோம்; அல்லது ஐயக் கொள்கையை (skepticism) அடைகிறோம். ஆங்கில நாட்டு அனுபவக் கொள் கையின் (empiricism) சரித்திரத்தை நாம் ஆராயும்போது இந்த உண்மை நன்கு தெளிவாக விளங்கும். இத்தகைய உளவியலைச் சார்ந்த முறையை லாக் (Locke) துவக்கினுர். அது 'பினுமினலிசப் பன்மைக் கொள்கை', யாகவும் ஐயக்கொள்கையாகவும் ஹியூமிடம் (Hume) பரிணமித்தது. இதேபோல், புத்தரின் கொள்கை அகநிலை முறையையும் உளவியல் முறையையும் தழுவியது எனக் கூறலாம். மனிதனின் துன்பத்தைப் புறநிலையாகக் கண்ட புத்தர், இந்தத் துன்பத்தின் காரணத்தையும் அதைத் தவிர்க்கும் முறையையும் கூற முற்படும்போது, அவர் அகநிலை முறையையும் உளவியல் முறையையுமே கைக்கொள்ளுகிருர். இந்த முறையை வரம்புக்கு மேல் கொள்ள முற்படும்போதுதான் அறியொணுக் கொள்கையினர் (agnostic) போல் புத்தரும் தோன்றுகிருர்.

நாம் கூறிய இந்த இருவகை முறைகளையும் (அகநிலை முறை, புறநிலை முறை) நன்கு இணைக்கப்பெருத வகையில் அவைகளைப் பயன்படுத்தும் சில ஒழுங்கமைப்புக்களுமுள்ளன. புலனுல் அறியப் படும் பல்வேறு வகைப் பொருள்களைக் காணும் சாங்கியர்கள், புறநிலைத் துறையின்மூலமாக இவைகளெல்லாம் ஒரே பிரகிருதியின் பொருள்களே எனக் கூறுவர்; இதே சாங்கியர்கள், அகநிலை முறையைக் கைக்கொண்டு, ஆன்மாக்கள் பலவாக விளங்குகின்றன என்ற கருத்தையும் கொள்வர். அவர்கள் கைக்கொள்ளும் இவ்விரு முறைகளிலும் தக்க இணைப்பு இல்லாத காரணத்தால், பிரகிருதிக்கும் புருஷனுக்கும், மேலும் பிரகிருதிக்கும் பலவாருக விளங்கும் புருஷர் களுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை எவ்வகையிலும் தவிர்க்க முடியாதவர்களாகிருர்கள்.

உண்மையை அறிவதற்கு அகநிலை முறையும் புறநிலை முறை யும் இணைந்த ஒரு தொகுப்பு முறையையே உபநிடதங்கள் கைக் கொள்ளுகின்றன என்பதை நாமறியலாம். ' அத்யாத்மம் ' (adhyātma), ' அதிதெய்வதம் ' (adhidaivata) என்ற சொற்கள் அடிக்கடி ஓர் ஒழுங்கமைப்பாக உபநிடதங்களில் தென்படுவதை இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும். பிரபஞ்சத்திலுள்ள வானவெளியும் நம்முள்ளத்துள் அமைந்திருக்கும் வானவெளியும் ஒன்றே என உபநிடதம் கூறுகிறது. ' புருஷனிடத்து வீற்றிருப்பவனும், ஆதவ னிடத்து உறைபவனும் ஒருவனே ' என்று தைத்திரிய உபநிடதம் கூறும்.[1] மேலும், சான்ருக, சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தைக் கூறலாம். இரண்டற்ற ஒன்றிலிருந்து, அதாவது, சத்திலிருந்து (sat) இந்த உலகம் எவ்வாறு பிறந்தது என்பதைத் தன் மகனுக்கு அறிவுறுத்த வந்த உத்தாலகர் (Uddālaka) பிரமமே இந்த உலக மாகப் பரிணமித்தது அல்லது விளங்குகிறது எனக் கூறிவிட்டு, இத்தகைய பிரபஞ்சத்தைப் படைத்த பிரமத்திற்கும் நம் ஆன்மா வுக்கும் எத்தகைய வேறுபாடுமில்லை எனக் குறிப்பிடுவர். இதி லிருந்து இவ்விருவகை முறைகளின் தொகுப்பு முறையையே உப நிடதங்களும், பின்னர் எழுந்த வேதாந்த ஒழுங்கமைப்புகளும் கொள்ளுகின்றன என்பது புலனுகும். இந்தத் தொகுப்பு முறை யின் காரணமாகத்தான் அகநிலையையும் புறநிலையையும் சாராத இரண்டற்ற ஆன்மாவை அத்துவிதவாதிகள் அடைகின்றனர். இந்த முறையைத்தான் சங்கரரின் பின்வந்த திறமை மிக்க அத்து விதவாதியான பாரதிதீர்த்தர் மிக்க சாதுரியத்துடன் கையாளுவதை நாம் அறியலாம். பஞ்சதசியின் இரண்டாம் அதிகாரமாக விளங்கும் 'பஞ்சமகாபூத விவேகத்தில்' (Pañca-mahābhūta-viveka), அவர் புற உலகத்தினின்றும் பிரமத்தைப் பிரித்தறியப் புறநிலை முறையைக்

[1] தைத்திரிய உபநிடதம், II, viii, III, X, 4.

கையாளுவர். அதே பாரததீர்த்தர் மூன்றும் அதிகாரமாக விளங்கும் 'பஞ்சகோச விவேகத்தில்' (Pañca-kośa-viveka) ஒரு தானியத்தின் புறத்தோலைக் களைந்து, உண்மையான தானியத்தைக் கொள்ளுவது போல, நம் ஆன்மாவைப் பொதிந்திருக்கும் பலவகையான கோசங்களைத் தவிர்த்துப் பின்னர்தான் ஆன்மாவை நாம் அறிய முடியுமென அகநிலை முறையைக் கையாண்டு கூறுவர்.[1]

3. இருத்தலும் உள்பொருளும் (Existence and Reality)

'இருத்தலை உள்பொருளாகக் கூறமுடியாது. ஆனால், உள்பொருளுக்கு இந்த இருத்தல் இயல்பு வேண்டும். வேறு வகையாகக் கூறப்போனால், உள்பொருளைப் போன்ற தோற்ற வடிவு இருத்தல் இயல்பை உடையதாயிருக்கின்றது என்னலாம்.' இது பிராட்லியின் (Bradley) கூற்றாகும்.[1] இந்த இருத்தல் உள்பொருளி னின்றும் முதன் முதலாகப்பிறந்து ஒன்றாகக்கொள்ள வேண்டுமென மெக்டகார்ட் (McTaggart) கூறுவர். இருத்தல் இயல்புள்ளவைக ளெல்லாம் உள்பொருளைச் சார்ந்தவை என்று பெரும்பான்மையோர் கூறுவதாயிருந்தாலும், இருத்தல் இயல்பற்ற உள்பொருளுமுண்டு எனக் கூறுவாருமுளர். ஆனால், இருத்தல் இயல்பில்லாத உள் பொருளே கிடையாது என்னும் கருத்தையே வலியுறுத்தி மற்றைக் கொள்கைகளை முறியடிக்க முற்படுவர் மெக்டகார்ட்.[3] 'இருத்தல் இயல்பில்லாத உள்பொருளை நாம் நம்புவதற்குத் தக்க சான்றுகளே யில்லை என்னலாம்.[4] வேதாந்தக் கருத்துப்படி, இந்த இருத்த லியல்பு உட்பொருளின் வெளித்தோற்றமாகவும் கூறமுடியாது; அல்லது அதனின்றும் பிறந்த ஒன்றாகவும் கருத முடியாது. கூறப்போனால், பரம்பொருளின் இயல்பே இருத்தல்தான் என்பதை வேதாந்த நூல்கள் வலியுறுத்தும். உண்மையான உள்பொருளைப் பார்க்க, இருத்தலில்லாத எப்பொருளுமில்லை; உள்பொருளற்ற ஒன்றை நோக்க, இருத்தலற்ற பொருள் வேறெதுவுமில்லை. இது கீதையின் கூற்று.[5] அதாவது, இருத்தலில்லாத எப் பொருளும் உண்மையான உள்பொருளாகாது; உள்பொருளற்ற ஒன்றிற்கு இருத்தலியல்பும் கிடையாது. நாமரூபங்களால் தோற்றமுறும் இவ்வுலகம் இருத்தலியல்புடன் விளங்குவதுபோல் நாம் கூறலாம். ஆனால், உண்மையில் அதற்கு இருத்தலியல்பு கிடையாது. அது

[1] சங்கரருடைய தைத்திரிய விளக்கத்தைக் காண்க (Mem. Edn. Vol. 6, பக்கம் 75.)

[2] பார்க்க: Appearance and Reality, பக்கம் 400.

[3] பார்க்க: 'The Nature of Existence,' Vol. I. அதிகாரம் I, II.

[4] பார்க்க: The Nature of Existence, பக்கம் 88.

[5] பகவத்கீதை: II, 16. nā 'sato vidyate bhavo nā 'bhāvo vidyate :ataḥ.

பரிபூரணமான உள்பொருளுக்கே உரித்தானதாகும். எனவே, பரிபூரணமாக விளங்கும் பிரமத்தின் இயல்பான இருத்தலை நாம் தோற்றத்தில் வாழும் இவ்வுலகப் பொருள்களின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். அதாவது, உண்மையைப் பொய்யுடன் குழப்புகிறோம். இதனால்தான் அறியாமையின் காரணமாக உலகப் பொருள்கள்மேல் இல்லாதவைகளையெல்லாம் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். எனவேதான், 'இந்தப் பாண்டம் உண்மையானது', 'இந்த ஆடை உண்மையானது' என்றெல்லாம் கூறுகிறோம்.

ஆனால், உண்மையை அறிய முற்படும் ஒருவன், தன் முதற் கடமையாகப் பொய்யான பொருள்களிலிருந்து உண்மையைப் பிரித்தறியத் தெரியவேண்டும்; தோற்ற வடிவில் விளங்கும் பொருள்களிடமிருந்து இருத்தலியல்புள்ள பொருள்களை வேறு பிரிக்க முற்படவேண்டும். இங்கெல்லாம் அவன் முரணற்ற நிலையைத் தனக்கு வழிகாட்டும் கொள்கையாகக் கொள்ளல் வேண்டும். 'முடிவாக விளங்கும் ஓர் உள்பொருள் தனக்கே முரணாக விளங்குதல் கூடாது என்ற கருத்தே முடிவான கொள்கையாக அமையவேண்டும்' என்பர் பிராட்லி.[1] 'மறைவு செய்ய முடியாத நிலையையே உண்மையின் நிலையாகக் கொள்ளவேண்டும்.'[2] இத்தகைய கருத்தை வெறும் இன்மைக் கருத்தாகக் கொள்ளுதல் வேண்டா. இங்கு முரணான நிலையைத் தவிர்க்குமுகத்தான் முரணற்ற நிலையே வலியுறுத்தப்படுவதை நாமறியலாம். 'முரணாக விளங்கும் நிலையை உள்பொருளற்ற உண்மையில்லாத நிலையெனக் கொண்டால், உண்மையான உட்பொருளை முரணற்ற நிலையெனக் கொள்ளலாம்.[3]' ஒரு பொருளின் இயல்பு மாறாத வகையில் முரணற்று விளங்குவதாயிருந்தால், அதை உண்மையான உள்பொருள் (satyam ; real) எனக் கூறலாம்; மாறுபடும் இயல்பு படைத்த ஒரு பொருள் உண்மையற்றதாகவே (anṛtam) விளங்கும்.[4] பூக்களை இணைக்கும் கயிறு எவ்வகையிலும் மாறுதலடையாதது. அதேபோன்று மாறுபடும் பொருள்களில் மாறுபடாதிலங்கும் பொருளை மாறுபடும் இயல்பற்றது என்றறியலாம்[5] உண்மையான இருத்தல் இயல்பு எவ்வகையிலும் மாறுபடாததாகும். ஒரே வேளையில் சேர்ந்து தோன்

[1] பார்க்க : A. Bradley : 'Appearance and Reality' பக்கம் 136.

[2] இரண்டாம் அதிகாரத்தைப் பார்க்க.

[3] பார்க்க : A Bradley : 'Appearance and Reality', பக்கம் 139.

[4] தைத்திரியத்தைப் பற்றிய சங்கரரின் விளக்கவுரையைப் பார்க்க. (Mem. Ed. Vol. 6. பக்கம் 62) satyam iti yad rūpeṇa yan niścitaṃ tad rūpaṃ na vyabhicarati tat satyam, yad rūpeṇa yan niścitaṃ tad rūpaṃ vyabhicarati tad anṛtam ity ucyate.

[5] பாமதி (Bhāmati) (TPH) yeṣu vyāvarta māneṣu yad anuvartate tat tebhyo bhinnam, yathā kusumebhyaḥ sūtram. 'பஞ்சதாசியின்' (PD) விளக்கவுரையைப் பார்க்க I, 41.

றுவது அல்லது தோன்ருதிருப்பது என்ற நியாயத்தால் (anvaya-vyatireka) இருத்தல் இயல்பு பரிபூரணத்தின் இன்றியமையாத இயல்பு என்றும், இந்த இருத்தல் இயல்பு அகநிலை புறநிலைப்பட்ட உலகப் பொருள்களில் இல்லையென்றும் 'பஞ்சதசியின்' ஆசிரியர் நன்கு விளக்குவர்.

4. இருத்தலின் இயல்பைப்பற்றிய புறநிலை ஆராய்ச்சி

(The Nature of Existence Objective Approach)

உலகப் பொருள்களின் நிலையாமையை முதலில் பார்க்கும்போது நம்முள் எழும் திருப்தியற்ற நிலையை அடிப்படைத் தத்துவத்தின் (metaphysics) அடிப்படையாகக் கொள்ளலாம். மாறிக்கொண்டிருக்கும் பொருள்களின் அடிப்படியான மாருத நிலையை அறிய வேண்டுமென்ருல் ஆழ்ந்த சிந்தனை தேவைப்படுகிறது. வெறும் முதற் காட்சியால் அல்லது பொருள்களை நாம் முதன் முதலாகக் காணுவதால் அவைகளை அறிந்துவிடமுடியாது; அதிலும் உண்மையை அறிய முற்படும் ஒருவருக்கு இதனுல் சிறிதும் திருப்தி ஏற்படாது. நம் சாதாரண அறிவைக் கொள்ளும்போது நாமருபங்களாலான இந்த உலகம் உண்மைபோல் விளங்குகிறது. இதனுல் தான் இவ்வுலகப் பொருள்களுக்கு இருத்தல் இயல்பு இருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. சாதாரணமாக, நம் அனுபவத்துக்கும் காரணமாக விளங்கும் பொருள்களில் ஐந்துவகைத் தன்மைகள் விளங்குவதாகக் கூறலாம். அவையாவன: இருத்தல் (asti), வெளிப்பாடு (bhāti), கவர்ச்சி (prium), பெயர் (nāma), வடிவம் (rūpa). இந்த ஐந்து வகைத் தன்மைகளில் கடைசி இரண்டு தன்மைகள் பொருள்களுக்குப் பொருள் வேறுபடுகின்றன. அவைகள் மாறுபடுந் தன்மை வாய்ந்தன. எனவே மாயையின் பொருள்களாகவே அவைகள் அமைகின்றன. இவ்வுலகத்தின் பொருள்கள் என்ற வகையில் அவைகள் உண்மையற்றவை என்றேகூறவேண்டும். சச்சிதானந்த மயமாக விளங்கும் பிரமத்தின் இன்றியமையாத இயல்பாக நாம் முதலில் கூறிய மூன்று இயல்புகளும் விளங்குகின்றன.[1] மேலும், பொதுவாக நாம் குறிப்பிடும்போது, சாதாரணமான தனிமங்கள் இருத்தல் இயல்புள்ளவையென்றும், வெளிப்படுத்தும் இயல்பு உள்ளவையென்றும், கவர்ச்சியுள்ளவையென்றும் கூறுகிறேம். உண்மையில் கூறப்போனுல், இத்தகைய மூவகையியல்புகளும் பிரமத்துக்கே உரியவைகளாகும், ஆனுல் சாதாரணமாக இவைகள் எல்லாம்

[1] பார்க்க: Dṛg-dṛśya-viveka, 20.
asti bhāti priyam rūpaṃ āman ce. 'ty aṃśa-pañcakaṃ. ā dya-trayaṃ bralunā rupaṃ jayad-riipaṃ tato digahyam dvayam.

பொருள்களுக்கும் உரியவெனக் கூறுகிறோம். சான்றாக வான வெளியை எடுத்துக்கொள்ளுவோம். மாயையின் முதல் விளைவாக எழும் வானவெளிக்கு இருத்தல் இயல்பும் (asti) வெளிப்படுத்தும் இயல்பும் (vehāti) கவர்ச்சியியல்பும் (priyam) உளதாகக் கூறுகிறோம். ஆனால் வானவெளியைக் கருதும்போது அதன் சிறப்பியல்பான பருமைத்தன்மை (spatiality-anakāśa) மாயையின் நிலையாக அமைகிறது என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டும்.[1] வானவெளியைப் பொய் யெனக் கூறும் ஓர் அத்துவித வாதி அதன் இருத்தல் நிலை, வெளிப்பாடு நிலை, கவர்ச்சி நிலை யெல்லாம் பொய்யானவை எனக் கூற முற்படுவதில்லை; அதன் சிறந்த இயல்பாக விளங்கும் பருமைத் தன்மையே பொய்யானது எனக் கூறி நிறுவ முற்படுவர். அவர் இந்தப் பருமைத் தன்மை, வானவெளி தோற்ற முறுவதற்கு முன்னுமில்லை; வானவெளி இல்லாமலாகும்போதும் அது மறைந்துவிடுகிறது; எனவே இத்தகைய வான்வெளி மயக்கத்தால் ஏற்படும் விளைவே என்று கூறவேண்டும். எனவே முதலிலும் முடிவிலும் இல்லாத ஒன்று இடைப்பட்ட நிலையில் எங்ஙனம் உண்மையென விளங்கமுடியும்? [2] உயிர்களைப்பற்றி கீதையில் குறிப்பிடும்போது, அவைகள் துவக்கத்தின் முன்னரும் வெளிப்படாது நிற்கின்றன; முடிவிலும் வெளிப்படாது நிற்கின்றன. இடைப்பட்ட நிலையில் தான் அவைகள் வெளிப்படுகின்றன.[3] ஆனால் பிரமத்தின் இயல்பு அதனிடம் எப்போதும் நின்று நிலவுகிறது, உட்பொருளைப் பற்றி முன்னர் கூறியபோது, அழியும் பொருள்களிலும் இது இலங்குகிறது; அல்லது மறைந்துவரும் பொருள்களிலும் மறையா நிலையில் இது விளக்கமுறுகிறது எனக் கொள்வோம். இதிலிருந்து மறையும் பொருள்களிலும் இருத்தல் இயல்பு விளங்க இடமாகிறது. இதனால்தான் இந்த இருத்தல் நிலையை வெறும் மாறும் பொருள்களிலிருந்து நம்மால் வேறுபடுத்த முடிகிறது; இந்த இருத்தல் நிலை தான் பரம்பொருளான உட்பொருளின் இயல்பாக அமைகிறது. இந்தக் கருத்தை நம் மனத்துள் கொள்ளும்போதுதான், 'இந்தப் பாண்டம் இருத்தல் நிலையையுடையதாயிருக்கிறது' எனும் அறிவு நிலை, பாண்டத்தின் இருத்தல் நிலை அடிப்படையாக விளங்கும் பிரமத்தைத் தனதாகக் கொள்ளுகிறது என்பது புலனாகும். இங்கு வெறும் பாண்டம் முதலியவைகளைத் தனியாகக் கொள்ளும் போது, அவைகள் திரிந்து, உண்மையற்ற நிலையில் தென்படுகின்றன.[4]

1 ādya-trayaṃ brahma-rūpam jagad-rūpaṃ tato dvayam.
2 பஞ்சதசி (PD) XIII, 67.
2 பஞ்சதசி (PD) XIII, 68.
3 பகவத்கீதை II, 28.
4 வி. பி. ச. (VPS) பக்கம் 200.

'பிரபஞ்சத் தொடக்கத்தில், உட்பொருள் இரண்டற்ற நிலையில் விளங்கியபோது இருத்தல் இயல்புதான் விளங்கியது' என்று வேத நூல்கள் கூறுகின்றன.[1] இந்த இருத்தல் இயல்பையுடைய பிரமத்தின் மேல், மாயையின் விளைவுகளான ஐம்பெரும் பூதங்களையும் அதன் தனிமங்களையும், அறிவு நிலைகளையும் செயல்வகை நிலைகளையும் அதன் இயக்கங்களையும், அந்தக் காரணத்தையும், அதன் இயக்க நிலைகளையும் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். உண்மையற்ற வகையில் இப்படிப் பிரமத்தின்மேல் இல்லாதவைகளை ஏற்றிக்கூற முற்படுவதின் முன்னர் அப் பிரமம் இருத்தல் நிலையை மட்டுமே தன் இயல்பாகக் கொள்ளுகிறது என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும்.

பரம்பொருளான உட்பொருளின் இன்றியமையாத இயல்பாக விளங்கும் இருத்தல் நிலையில் புறநிலைத் தொடர்புகளோ, அகநிலை வேறுபாடுகளோ கிடையாது. இந்த இயல்பு வேறு எதனுடனும் தொடர்புகொள்ள முடியாத காரணத்தால் எந்தப் பொருள்களும் இதனுடன் தொடர்புகொள்ள முடியாது. பரிபூரணமாக விளங்கும் இந்தப் பரம்பொருளைத் தொடர்புகளாலும், வரம்புகளாலும் வரையறை செய்யமுடியாது. அதை வரையறை செய்யும்போது அது பரிபூரணமாக எங்ஙனம் விளங்கமுடியும்? தன்னுள் அகநிலைப்பட்ட எவ்வகை வேறுபாடுமில்லாத முறையில் தன்னையோ வேறுபட்ட பொருள்களையோ எங்ஙனம் காணமுடியும்? ஒரு மரத்தைப் பார்க்கும்போது அது தன்னில்தானே பலவகை வேறுபாடுகளுடன் காட்சியளிக்கிறது. தளிர், இலை, பூக்கள், கனிகள் என்ற தன்னிலே காணப்படும் வேறுபாடுகளும், அந்த மரம் மற்றை மரங்களுடன் கொள்ளும் ஒற்றுமைத் தொடர்புகளும், கல் போன்ற பொருள்களுடன் அது கொள்ளும் வேற்றுமைத் தொடர்புகளும் நம்மைக் கவருகின்றன. ஆனல் 'சத்' எனப்படும் பிரமத்திற்கு ஒற்றுமைத் தொடர்பு அல்லது வேற்றுமைத் தொடர்பு கிடையாது என்னலாம். மேலும் அகநிலையைச்சார்ந்து, தன்னில் தானே காணும் பலவகை வேறுபாடுகளையும்கூட அதில் காணமுடியாது.[2]

'சத்' பகுப்பற்றது. எனவே அகநிலையைச் சார்ந்த பலவகை நிலைகளும் அதனுள் கிடையாது. அறிவற்ற பொருள்களுக்குத்தான் பகுப்புண்டு. ஆனல் 'சத்' அறிவாற்றலாக பகுக்கமுடியாத தனித்த ஒன்ருக விளங்குகிறது; அது எல்லையற்றது; பகுப்பற்றது. 'சத்'தைப் பகுப்புள்ளதாகக் கொண்டால், அந்தப் பகுப்புக்கள் அறிவுள்ளனவா இல்லனவா என்று நாம் வினவவேண்டும். அவைகள் அறிவுள்ளனவாக விளங்கினல், அவைகள் 'சத்'திலிருந்து

[1] பஞ்சதாசி (PD) II, 19, சாந்தோக்கியம் VI, ii, 1.
[2] பஞ்சதாசி (PD) II, 20, 21.

வேறுபட்டனவா, அதனோடு ஒன்றுபட்டனவா? அவைகள் சத்தி லிருந்து வேறுபட்டனவாகக்கொள்ள முடியாது. அப்படியென்றால் வேதநூல்களுக்கு முரணாக விளங்க நேரிடும். அவைகளுக்கும் பிரம மாகிய சத்துக்கும் வேறுபாடு கிடையாது என்பதை வேதநூல்கள் வலுயுறுத்துவதை நாம் அறிவோம். வேற்றுமையில்லாதபோது அவைகளை ஒரு முழுமையின் பகுப்புக்களாகக் கொள்ளவும் வழியில்லை. இத்தகைய பகுப்புக்கள் அறிவற்ற நிலையில் விளங் கினால், அந்தப் பகுப்புக்களாலான முழுமையும் அறிவற்ற நிலையில் தான் விளங்கவேண்டும். அறிவற்ற ஒன்றிற்குத் தோற்றமும் முடிவுமுண்டு; இதனால் அதைச் 'சத்'தாக அல்லது உட்பொருளாக எவ்வாறு கூறமுடியும்? முடியாது. இதனால் உண்மைப் பொருளை உண்மையற்ற பொருளெனக் கூற நேரிடுகிறது. இது பொருந்தாக் கூற்றாகும்; முரணான கூற்றுமாகும். பிரமம் பகுப்புக்களுடன் விளங்குவதாயிருந்தால், தன்னையே தான் விளக்கும் ஆற்றல் பகுதிக்கும் முழுமைக்கும் ஒருங்கே அமையுமா? அல்லது ஏதாவது ஒன்றிற்கு மாத்திரம் அமையுமா? இரண்டுக்குமே தன்னைத்தான் வெளிப்படுத்தும் தன்மையிருப்பதாகக் கொண்டால், வேறுபாடு ஏதுவும் இல்லாத காரணத்தால் பகுதிகளை நாம் அறியவியலாது. ஏதாவது ஒன்றுக்கு மாத்திரம் இந்த ஆற்றல் விளங்குவதாகக் கொண்டால், அவைகளுக்கும் பகுதிகள்-முழுமை என்ற தொடர்புக்கே வழியில்லாமலாகிறது. சான்றாக, மண்பாண்டத்துக்கும் ஆன்மா விற்கும் எங்ஙனம் தொடர்பு ஏற்படுத்த முடியும்?[1] இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? இந்தப் பரம்பொருள், பல பொருள்களில் விளங்கும் ஒன்றாகவோ, வேறுபாடுகளுடன் ஒன்றியிருக்கும் ஒன்றா கவோ கொள்ளமுடியாது. நாம ரூபங்களையும்கூடச் 'சத்'தின் உட்பொருளாகக் கூறமுடியாது. உட்பொருளாக விளங்கும் இந்தப் பரம்பொருளை, 'சத்' என்ற சொல் மூலமாகவும் கூறுதல் கூடாது தான்; ஆனால் வேறு வழியில்லாத நிலையில் சாதாரண வாழ்வுக் குகந்த வகையில் வாழ்வை நடத்தக் கருவியாக அமையவோ சொற்கள் மூலமாக நாம் கூறவேண்டியவர்களாக அமைகிறோம். நினைத்துப் பார்க்கும்போது நமது மனத்தால் ஒப்பற்ற ஒரு பொருளைத்தான் (Supreme Being: Sattā) அறியமுடியும்; வரையறுக்கப்பட்ட அறிவற்ற லால் நாம் அறிவதைத்தான் கொள்ளமுடியும். ஆனால் பிரமமோ பகுப் பற்றது, நிரந்தரமானது; எனவே அது வடிவற்றது. சத்சித் ஆனந்தம் எனும்போது அவைகளைப் பிரமத்தின் பகுதிகளாக நாம் கருதமுடி யாது. அவைகள் பிரமத்தின் இயல்பாக அமைகிறது என்றே கூற வேண்டும். அவைகளை நாம் பகுதிகள் எனக்கொண்டால் அவைகள் தம்முள் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பற்ற நிலையில் விளங்க வழியிருக்

[1] வி. பி. ச. (VPS) பக்கம் 206.

கிறது. சான்ருக, 'சத்' எனப்படுவது 'சித்திலிருந்தும் ஆனந்தத்தி'லிருந்தும் வேறுபடுவதாகக் கொண்டால், அது இயக்கமற்ற ஒன்ருக மாறித் துன்பத்தின் இயல்பைப் பெறுவதால் அது உண்மையற்றநிலையை (asat) அடைகிறது. அதேபோன்று, 'சித்'தெனப்படும் அறிவாற்றல் 'சத்'தினின்றும் ஆனந்தத்தினின்றும் வேறுபடுவதாகக் கொண்டால், அதுவும் துன்பமாக மாறி உயிரற்ற ஒன்ருக மாற இடமாகிறது. இதே போன்றுதான் தனித்த ஆனந்தமும்; அது ஆனந்தமாகாது, துன்பமாகத்தான் விளங்கும். இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன? சத் சித் ஆனந்தம் எனப்படுபவைகளைப் பிரமத்தின் பகுதிகளாகக் கொள்ளுதல் கூடாது; அதன் விளைவுகளாகவும் கூறுதல்கூடாது. 'சத்' எனப்படுவதின் கருவியாக நாம ரூபங்களையும் கொள்ளத் தேவையில்லை. படைப்புக்கு முன்னர் நாம ரூபங்களுக்கு இடமில்லையே! எனவே, உண்மையான உட்பொருளுக்குப் பகுப்புக்களில்லை. அதில் எத்தகைய மாறுதல்களுககுமிடமில்லை எனக் கூறலாம்.[1]

தனித்து விளங்குபவைகளை உண்மையெனக் கொள்ளும்போது ஓரே வகைப்பட்ட பலவகை உட்பொருட்கள் விளங்க இடமிருக்கிறது. ஆனுல் உண்மையான உட்பொருள் பலவாக விளங்குவது முடியாத காரியம். உண்மைப் பொருள் ஒன்ருகத்தான் அமைந்திருக்கவேண்டும். 'சத்' என்பதைப் போன்று வேறுவகை உட்பொருளிருப்பதாகக் கொள்ளும்போது, 'சத்' எனப்படுவது வரையறை செய்யப்படுவதை நாமறிவோம். ஆனுல் வரையறை செய்யப்படுவதைச் 'சத்'தெனக் கூறமுடியாது. வரையறை செய்யப்படாத உட்பொருள் ஒன்ருகத்தான் விளங்கமுடியும். வரையறை பெற்ற உட்பொருள் இல்லாத ஒன்ருகத்தான் விளங்கமுடியும். இத்தகைய வரையறை இல்லாமலிருந்தால் தனித்த பலவாருன உட்பொருளுக்கே இடமில்லை. இதனுல் 'சத்' எனப்படுவதற்கு ஒப்பாக எதுவுமேயில்லையென்பதை நாம் அறியலாம்.[2]

'சத்'தினின்றும் வேறுபட்ட வகையில் விளங்கும் எப்பொருளுமில்லை எனக் கூறலாம். சத்தினின்றும் வேறுபட்ட எதுவும் 'அசத்'தாகவேதான் (asat) விளங்கமுடியும். அதற்கு இருத்தல் இயல்பு இருக்கமுடியாது, இந்த 'அசத்,' சத்துடன் எதிர்மறைத் தொடர்பு கொள்வதாகவும் கருத முடியாது. 'அசத்' எனப்படுவது இருத்தல் இயல்பு இல்லாத காரணத்தாலும், உண்மையற்ற ஒன்ருக விளங்குவதாலும் சத்துடன் அது எவ்வகையிலும் தொடர்பு கொள்ள வழியில்லை என்னலாம். எனவே, சத்தினின்றும் வேறுபட்டதும், அதற்கு முரணுகவும் விளங்கும் எப்பொருளுமில்லை என்று கூறலாம்.

[1] ப. தா. (PD) II, 22, 23.
[2] ப. தா. (PD) II' 24.

இரண்டற்ற நிலையைமட்டுமே இருத்தல் இயல்பெனக் கூறமுடியும். வேறு எதையும் நம்மால் கூற இயலாது. எனவே, சத்தெனப்படுவது எத்தகைய இனத்தையும் சார்ந்ததன்று; அதற்கென்று குணங்களும் எதுவும் கிடையாது; அது எதனுடனும் தொடர்புடையது மன்று.[1]

பரம்பொருளின் உள்பொருளாக இருத்தலற்ற நிலையையே குறிப்பிடுவர் மாத்யமிக பௌத்தர்கள். இந்த உலகத்தின் மூலமாகவும், அதற்கு ஆதரவாகவும் விளங்குவது இந்த உயிரற்ற நிலையே என்பது அவர்தம் கூற்றும். இப் பிரபஞ்சத்தை நாம் கருதும்போது அது ஒருவகைத் திரிபாகத்தான் விளங்குகிறது. நெருப்பாலமைந்த சக்கரமும் அவ்வாறுதான் திரிபாக விளங்கும். இத்தகைய இன்மைக் கொள்கையினர், நுண்மையாக விளங்கும் பொருள்களையும் நுண்மையாக விளங்கும் உண்மையையும் அறியாது, அனுமானத்தையே தங்கள் அடிப்படையாகக்கொண்டு, வேத நூல்கள் தரும் உள்ளுணர்வுகளைப் பாராது, இப் பிரபஞ்சமெங்கும் 'இருத்தலற்ற நிலை'யே அல்லது இன்மை நிலையே விளங்குவதாகக் கொள்வர்.[2] வாக்குக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாலாக விளங்கும் ஓர் உண்மைப் பொருள் அவர்களால் அறிய முடிவதில்லை. ஆனால், அவர்களும் வேதநூல்களைத் தங்களுக்குச் சாதகமாகப் பயன்படுத்துகின்றனர் என்பது வேடிக்கைதான். 'துவக்கத்தில் எங்கும் இன்மையே (non-existence) நிலவியது'[3] எனும் வேத நூற் கூற்றை அவர்கள் தங்களுக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர். ஆனால், வேத நூல்கள் அவர்கள் நிலைக்கே முரணாகக் கூறுவதை நாமறிவோம். முற்கூறிய கூற்றில், இவ்வுலகத்தின் தாயாக இன்மை நிலவுவதாகப் பொருள் கூறல் பொருந்தாக் கூற்றேயாகும்; மாறாக, படைப்பின் முன்னர் நாமரூபங்களாலான இவ்வுலகம் இல்லாதிருந்தது என்பதையே இக் கூற்று விளக்குகின்றது எனக் கொள்ள வேண்டும்.

மாத்தியமிகரின் கூற்றை மேலும் ஆராயலாம். தொடக்கத்தில் இன்மை விளங்கியது என்று கூறும்போது, இந்த இன்மை உண்மைப் பொருளுடன் தொடர்புடையதாகக் கூறுகிறார்களா? அல்லது இந்த இன்மையே உண்மைப் பொருளாகக் கூறுகிறார்களா? இவ்விரண்டு வகையிலும் அவர்கள் முரண்பாட்டையே அடைகிறார்கள். உண்மையற்ற இன்மையை உண்மைப் பொருளுடன் தொடர்புகொள்ளுவதாகவோ, இந்த இன்மையே உண்மைப் பொருள் எனவோ கொள்ள முடியாது. ஒளியை இருளாக எவ்வாறு கூற

1 ப. தா. (PD), II, 25.
2 ப. தா. (PD), II, 31; பார்க்க: Naiṣkarmya siddhi, III. 34.
3 சாந்தோ., III, xix 1 VI, ii, 1.

முடியும்? அல்லது இருளுடன் தொடர்பு கொள்ளுவதாகவும் எவ்வாறு கூறமுடியும்? எனவே, 'சத்' எனப்படுவதும், 'சூனியமெ'னப்படுவதும் தங்களுக்குள்ளே முரணானவை எனக் கூறவேண்டும். இந்த 'சத்'தின் மேல்தான் உண்மையற்ற நாமங்களையும் ரூபங்களையும் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இன்மையையும் 'சத்'தின் மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம் என இன்மைக் கொள்கையினர் கொண்டால், அந்த இன்மையை முடிவான ஒரு பொருளாகக் கூற முடியாது; இதனால் அவர்கள் தங்கள் கொள்கையையே பொய்மையாக்குகிறார்கள். நாமரூபங்களும் 'சத்'தின்மீது ஏற்றிக் கூறும் பொருள்கள் தாமே என அவர்கள் கூறினால், அந்த மறுப்பு பொருத்தமற்றதாக விளங்குவதை நாமறியலாம். 'சத்' எனப்படுவதற்கு நாமமும் கிடையாது; ரூபமும் கிடையாது. நாமரூபங்களை ஒன்றின்மீது ஏற்றிக் கூறுவதாகக்கொண்டாலும், அவைகளை எதன்மீது ஏற்றிக் கூறுகிறோம்? 'சத்'தின் நாமரூபத்தை சத்தின்மீதே ஏற்றிக் கூறுவதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது 'அசத்'தின் மீதா? அல்லது இந்த உலகத்தின் மீதா? ஒரு பொருளின் நாமரூபத்தை அதன்மீதே ஏற்றிக் கூறுவது முடியாத காரியம். சான்றாக, வெள்ளியினுடைய நாமரூபத்தைச் சிப்பியின்மீது ஏற்றிக் கூறுவதை இங்குக் குறிப்பிடலாம். அசத்தாக விளங்கும் எதுவும் அடிப்படைப் பொருளாக விளங்க முடியாது; எனவே, இன்மையாக விளங்கும் அதன்மீதும் ஏற்றிக் கூற முடியாது; மேலும், இந்த உலகத்தின்மீதும் ஏற்றிக் கூற முடியாது. இந்த உலகம் சத்தின் விளைவால் தோன்றியது; எனவே, இப்படி இல்லாததை ஏற்றிக் கூறும் அடிப்படைப் பொருளாக இவ்வுலகமும் விளங்க முடியாது. அடிப்படைப் பொருளாக ஒன்று இல்லாதபோதும் அதன்மீது ஏற்றிக் கூறலாம் என்பதும் முடியாத காரியமாகும். எனவே, அடிப்படைப் பொருளற்ற மயக்கம் இல்லாத ஒன்று; எனவே, அது முடியாத ஒன்றாகும்.[1]

தொடக்கத்திலே இருத்தலிருந்தது எனும் அத்துவிதக் கருத்துக்குப் பலவகை எதிர்ப்புகளுள்ளன. இங்கு 'இருத்தல்' எனும் சொற்பொருளுக்கும், 'இருந்தது' எனும் கடந்தகாலச் சொற்பொருளுக்குமிடையே வேறுபாடுண்டா அல்லது இல்லையா? இவ்விரண்டுக்குமிடையே வேறுபாடுளதாகக் கொண்டால், வேறுபாடு இல்லை என்ற கூற்று மறைந்துபடும். இவ்விரண்டுக்குமிடையே ஒற்றுமை நிலவுவதாகக் கொண்டால், இவ்விரண்டும் ஒரு பொருளைத் தான் திரும்பத்திரும்பக் குறிப்பிடுவதாக, கூறியது கூறலாகக் கொள்ள வேண்டும். எனவே, அத்துவிதவாதிகள் கூறும் கூற்றே பொருளற்றது, பொருத்தமற்றது எனக் கூறுவர் அத்துவித எதிர்ப்பு வாதிகள். இவ்விரண்டுக்கும் வேறுபாடுளது என்பதை அத்துவித

[1] ப. தா. (PD), 32-35.

வாதிகள் எதிர்ப்பர். ஆனால், ஒற்றுமை நிலவுவதாகக் கொள்ளும் போது ஏற்படும் கூறியது கூறல் இங்குத் தவறெனக் கொள்ளத் தேவையில்லை என்பது அத்துவித வாதிகளின் கூற்றாகும். சாதாரண உலக வழக்கில் இத்தகைய கூறியது கூறலைத் தவறாக நாம் கொள்ளுவதில்லை; மாறாக, அதை அதிகமாகவேதான் கொள்ளுகிறோம். ஒருவன் தன் செயல்களைச் செய்கிறான், அணியவேண்டியவைகளை அணிகிறான் என்றெல்லாம் சாதாரண வாழ்வில் கூறுகிறோம். கூறியது கூறலைச் சாதாரண வாழ்விலும் தாராளமாக நாம் பயன்படுத்துவதால்தான் வேதநூல்களிலும் இத்தகைய கூறியது கூறல் அமைந்திருக்கிறது போலும்![1]

அத்துவித எதிர்ப்பு வாதிகள் கூறும் அடுத்த வாதத்தை இப்போது பார்க்கலாம். 'தொடக்கத்தில் இருத்தல் மாத்திரமே அமைந்திருந்தது' எனும் வேதநூற் கூற்றில், கடந்த காலத்தைப் பயன்படுத்தியிருப்பதைத் தங்கள் எதிர்ப்புக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர். இரண்டற்ற பரம்பொருளுக்குக் கடந்த காலம் என ஒன்றில்லை. எனவே, 'அமைந்திருந்தது' எனக் கூறுவது பொருந்தாக் கூற்றேயாம் என்பர் அத்துவித எதிர்ப்பு வாதிகள். பரம்பொருள் காலங் கடந்த ஒன்று. இந்தக் காலங்கடந்த பொருளைக் காலமும் இடமும் வரையறை செய்யும் மக்களுக்குக் கூறவேண்டித்தான், 'சத்' எனப்படுவது நாமரூப பேதங்களின்றித் தொடக்கத்தில் விளங்கியது என வேதநூல்கள் கூறலாயின. இங்கு வினாக்களை எழுப்புவதும், அதற்கு விடையிறுப்பதும் உலக நிலையாக விளங்கும் வேறுபாட்டைச் சார்ந்ததாகும். இரண்டற்ற பரம்பொருள் முன் வினாவுமில்லை, விடையுமில்லை. இந்தப் பரம்பொருள் மனத்திற்கெட்டாதது; சொற்களாலும் விவரிக்க முடியாததாகும்.[2]

அத்துவித மறுப்பு வாதிகள் இப்படியும் கூறுவர்: உலகும் அதன் பொருள்களும் தோன்றுவதாலும், மாறுபடுவதாலும், அழிந்துபடுவதாலும் அவைகள் உண்மையற்றன என ஒப்புக்கொள்ளும் போது, வானவெளியையும் (ether) எங்ஙனம் பொய்யானதெனக் கொள்ளமுடியும்? வைசேஷிகர் மண், நீர், தீ, காற்று ஆகிய நான்கு மூலப்பொருள்களைத் (தனிமங்களை) அணுத்தன்மையனவாகக் கொண்டு, வானவெளியை அழியாத ஒன்றென்றும், பகுக்கமுடியாத ஒரே சீரான ஒன்றென்றும் கொள்வர். ஆனால், இக் கூற்றை அத்துவிதவாதிகள் மறுப்பர். வானவெளியைப்பற்றிக் குறிப்பிடும் போது, அது நுண்மையாக இருந்தபோதிலும் பருமையாக விளங்குவதால் அதுவும் அழியும் தன்மையதுதான் எனக் கூறுவர். இந்த நிலத்தின் சார்பில்லாமல் வானவெளியின் இருத்தல் இயல்பை

1 ப. தா. (PD), II, 35, 37.
2 ப. தா. (PD), 38, 39.

நாம் உணர முடியுமென்ருல், வானவெளியற்ற நிலையில், 'சத்'தையும் நம்மால் ஏன் அறியமுடியாது? ஆனால், வானவெளியைத் தனியாக நம்மால் உணரமுடியாது; அதை நால்வகைப் பூதங்களின் தனிமங்களின்மூலமாகத்தான் நம்மால் உணர முடியும். ஆனால், இந்த 'சத்'தைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது, படித்தவர்களாலும் படிக்காதவர்களாலும் அதை உணர முடியுமெனக் கூறலாம். மேலும், ஒருவனுடைய இருத்தல் இயல்பைப்பற்றி அவன் எங்ஙனம் ஐயங்கொள்ள முடியும்? சாதாரண மனிதன் ஒருவன் பரம்பொருள் அறிவாற்றலாகவும் பேரானந்தமயமாகவும் விளங்குகிறது என்பதை அறியாதிருக்கலாம். ஆனால், அவன் இருக்கிருன் அல்லது, அவனுடைய ஆன்மா இருக்கிறது என்பதை அவன் அனுபவத்தில் அறிவதால், அதில் எத்தகைய ஐயமும் கொள்ளுவதில்லை. அமைதியான நிலையில் பரம்பொருளின் தன்மையை உள்ளுணர்வு வழியாகத் தெளிவாக அறியமுடிவதை இங்குக் கூறலாம். இந்த அமைதியை இன்மை நிலையாகக் கொள்ளல் வேண்டா; அப்படியென்ருல், ஒருவனுல் இன்மையையோ, இல்லாத நிலையையோ அறியமுடியாதாகிவிடும். மிக அமைதியான நிலையில் ஆன்மாவின் உண்மை இயல்பை நாமறிகிருேம். அதேபோன்று நாமரூப உலகத்தைத் தவிர்க்கும்போது இரண்டற்ற நிலையாக விளங்கும் 'சத்'தைப்பற்றியும் உள்ளுணர்வாக நாமறியலாம்.[1]

ஐவகை மூலப்பொருள்களுக்கும் (தனிமங்களுக்கும்), அவைகளின் பயனுக விளையும் பொருள்களுக்கும் அடிப்படைப் பொருளாக விளங்கும் 'இருத்தலே' உண்மையான பரம்பொருளாகும். இம் மூலப்பொருள்களில் சிறப்பாக விளங்குவனவெல்லாம் மாயையின் பாற்பட்டவைகளே. ஆனால், இத்தகைய பொருள்களில் பொதுவாகவும் மாருத வகையிலும் விளங்குவதைத்தான் பரம்பொருளான உள்பொருளின் இயல்பெனக் கூறுகிருேம். வானவெளியை நாம் மாயையின் முதன்மையான நிலையாகக் கொள்ளும்போது, அது 'பரந்த இடமான' (space) இயல்பைப் பெறுகிறது. இங்கு அதற்கு இடம் (space) சிறப்பான பண்பாக அமைகிறது. இந்தப் பண்பு மற்றை மூலப்பொருள்களில் காணப்படுவதில்லை. எனவே, இது உண்மையற்றது எனக் கூறலாம். ஆனால், இருத்தல் இயல்பைக் கருதும்போது, அதை வானவெளியிலும் காணலாம்; மற்றை மூலப் பொருள்களிலும் காணலாம். எனவேதான், வானவெளியை உண்மையான உள்பொருளின் இயல்புடையது என்று கூறுகிருேம்.[2] மண், நீர், தீ, காற்று முதலிய பூதங்களிலும் பல பண்புகளுள்ளன; ஆனால், அவைகள் பொதுவானவைகளுமல்ல; நிலையானவைகளு

[1] ப. தா. (PD), II 41-46.
[2] ப. தா. (PD), II, 60.

மல்ல; மாயையின் விளைவால் எழுந்த இந்த உண்மையற்ற பண்புகளை இம்மூலப்பொருள்களின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். ஆனால், இருத்தல் இயல்பு இவைகளுக்கெல்லாம் ஆதாரமாய் விளங்குகிறது. இந்த இருத்தலைத் தனிமங்களின் பண்பாகவும் கூறல் கூடாது. ஓர் அடிப்படைப் பொருள் பல பண்புகளைத் தன்னகத்துக் கொண்டு விளங்குவதுபோல், வானவெளி, காற்று போன்றவைகளின் அடிப்படையாக 'சத்' அல்லது 'இருத்தல்' விளங்குகிறது. பண்புகளாக விளங்கும் நிறம் (இது சுவையினின்றும் வேறுபடுகிறது), வானவெளி (இது காற்றினின்றும் வேறுபடுகிறது) முதலியனவற்றை அடிப்படைப் பொருள்களாகக் கொள்ளல் கூடாது. இப்படியும் கூறுவர்: நிறத்தின் உண்மைப் பொருள் பாண்டம் போன்றவற்றிலிருந்து மாறுபடுவதுபோல, வானவெளி போன்றவைகளின் உண்மைப் பொருள் இருத்தலினின்றும் மாறுபட்டு விளங்கலாமே! ஆனால், இந்த வாதம் அடிப்படையற்ற வாதம் என்பதை எளிில் உணரலாம். வானவெளி 'இருத்தலி'னின்றும் வேறுபட்டது என்பதை எவ்வகையிலும் நாம் உணர வழியில்லாதபோது இத்தகைய வாதத்திற்கே இடமில்லை. இருத்தல் இயல்பற்ற, வானவெளி இல்லாத ஒன்றாகத்தான், பொய்யாகத்தான் விளங்கமுடியும்.[1] எனவே, அடிப்படையாக விளங்கும் மூலப்பொருள் எல்லாப் பொருள்களிலும் இலங்குகிறது. நையாயிகர்கள் கூறுவதுபோல இது வெறும் கருத்தன்று. இருத்தல் பரிபூரணமாக விளங்கும் உள்பொருளின் உயிர்நிலையாகவே விளங்குகிறது.

5. இருத்தலின் இயல்பைப்பற்றிய அகநிலை ஆராய்ச்சி (The Nature of Existence—Subjective Approach)

புறவுலகத்தைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியின் காரணமாகப் பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருள் இருத்தல் தன்மையுள்ளது என்பதை அறிந்தோம். இனிமேல், அகவுலகைப்பற்றி ஆராய்ந்து, அதன் அடிப்படைப் பொருளும் இருத்தல் தன்மையுடையதுதான் என்பதை இங்குக் காண்போம். 'பஞ்சதசி'யின் முதல் பிரகரணத்தில் பாரதிதீர்த்தர் கூறுவதை இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும். தூய்மையான அறிவாற்றல் (saṃvit) மட்டுமே முரணற்ற அனுபவமாகும் என்றும், அதுவேதான் உண்மைப் பொருள் என்றும் கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர். நனவு நிலையில் நாம் பல பொருள்களை அறிகிறோம்; அவைகள் மாறுகின்றன, மறைந்தொழிகின்றன. ஆனால், இந்த அறிவைக் கொள்ளும் அறிவாற்றல் மாறாத ஒன்றாய் விளங்குகிறது.[2] ஓர் இசைக்கருவியைப் பார்க்கிறோம்; ஒரு விளக்கினைக் காண்

[1] ப. தா. (PD), II. 68.
[2] ப. தா. (PD), I, 3.

கின்றோம். அவைகளினின்றும் எழும் இசையைக் கேட்கின்றோம்; ஒளியைக் காண்கின்றோம். இத்தகைய அனுபவங்கள் ஒன்றுக் கொன்று வேறுபடுவதை நாமறிவோம். அவைகளின் தன்மையையும் நாம் உணருகிறோம். ஆனால், இத்தகைய நிலைகளை அறியும் அறிவாற்றல் வேறுபடாத ஒன்றாக, பகுப்பற்ற ஒன்றாக, சிதறாத ஒன்றாகத்தான் விளங்குகிறது. தூய்மையான அறிவாற்றலைக் கோவையாக அமையும் உணர்ச்சி அலைகளாகக் கொள்ளமுடியாது. இதை அழியும் தன்மைவாய்ந்த தனித்த உளநிலைகளின் கோவை யென்றும் கூறமுடியாது. பல அனுபவங்களை நாம் பெறுவதால் மட்டும் அறிவை அடைந்துவிட முடியாது. இத்தகைய அனு பவங்களைக் கட்டுப்படுத்தும், இணைக்கும் ஒன்று இல்லாத வழி, இத்தகைய அனுபவ நிலைகள் குழப்பமயமாகவேதான் அமைய வழி ஏற்படுகிறது. கனவுலகில் நனவுலகப் பொருள்களைக் காண முடியாது. நனவுலக அனுபவத்தின் பதிவெண்ணங்களைத்தான் கனவுலகில் நாம் காணுகிறோம். எனவே, நனவுலகைவிடக் கனவுலக அனுபவங்கள் நிலையற்றனவாகவும், மறையும் தன்மை வாய்ந்தன வாகவும் விளங்குகின்றன. ஆனால், இங்கும் தூய்மையாக விளங்கும் அறிவாற்றல் எவ்வகை மாற்றமுமடையாமல், கனவுலக அனுபவங் களின் சாட்சியாக விளங்குகின்றது. இத்தகைய அறிவாற்றல் நனவுலகத்துக்கு ஒன்று, கனவுலகத்துக்கு வேறொன்று எனக் கொள்ளும்போது, அதில் எவ்வகை ஒற்றுமையும் காணமுடியாது. ஆனால், நம் அனுபவத்தை நோக்க, கனவிலும் நனவிலும் விளங்கும் அறிவாற்றல் (saṃvit) ஒன்றே என்பதை அறியலாம். ஆழ்ந்த தூக்கநிலையின்போது வெளியுலகத்தின் நிலைகளையும் நாம் அறிவ தில்லை; அதேபோல் அகநிலையைச் சார்ந்த பல அனுபவ நிலைகளையும் நாம் அறிவதில்லை. இத்தகைய நிலையிலும் நம்மிடம் விளங்கும் அறியாமைக்குச் சாட்சியாக இப் பிறிவாற்றல் விளங்குவதை நாம் காணலாம். ஆழ்ந்த தூக்கநிலையில் விளங்கும் தூய்மையான அறிவாற்றல் அறியாமையினின்றும் வேறுபட்டாலும், கனவு நனவு நிலைகளில் விளக்கமுறும் அறிவாற்றலினின்றும் வேறுபடுவதாகக் கூறமுடியாது. எனவே, இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? இம் மூன்று நிலைகளிலும் மாறாத வகையில் நிலைபெற்று விளங்குவது தூய்மையான அறிவாற்றலேதான்.[1] இந்த அறிவாற்றலுக்குத் தான் ‘இருத்தல்’ இயல்பாக விளங்குகிறது. இத்தகைய தனித்த, தானாகவே விளக்கமுறும் அறிவாற்றலுக்கு முதலுமில்லை; முடிவு மில்லை.[2] அது எப்போதும் இருக்கிறது; நிரந்தரமாக விளங்கும் ஒளிவிளக்காக அது நம்மிடம் வீற்றிருக்கிறது.

[1] ப. தா. (PD), 1, 5, 6.

[2] ப. த. (PD), 1, 7.
no 'deti nā'stam ety ekā saṃvid eṣā svayaṃprabhā.

நம்மிடம் விளங்கும் இந்த ஆன்மா ஐந்து கோசங்களால் (kośas) மறைக்கப்பெற்றிருப்பதால்தான், அதன் தன்மை மறைவுறுகிறது. இத்தகைய கோசங்கள் நிலையற்றவை; மறையும் தன்மை வாய்ந்தவை; எனவே, பரம்பொருளின் தன்மையை அவைகள் பெறுவதில்லை. கனவனுபவத்தின்போது அன்னமய கோசம் மறைவுறுகிறது. ஆனால், நமது ஆன்மா மறைவுறுவதில்லை. தூக்கத்தின்போது பிரயாணமய கோசம், மனோமய கோசம், விஞ்ஞானமய கோசம் ஆகிய இம் மூன்றும் வெளிப்படுவதில்லை; அதாவது, மறைகிறது. ஆனால், ஆன்மா மறைவுறுவதில்லை. உடலாலும் உள்ளத்தாலும் ஆன்மா பாதிக்கப்படுவதில்லை. அவைகள் இருக்கும் போதும் அல்லது மறையும்போதும் ஆன்மா தன்னிலையிலேயே நிற்கின்றது; எவ்வகை வேறுபாடும் அதனிடம் கிடையாது. இதனால்தான் ஆன்மா அழிவற்றது எனக் கொள்ளுகிறோம்; அது எப்போதும் 'இருத்தல்' இயல்புள்ளது என்பதையும் இதனால் அறிகிறோம். நனவு நிலையில் முக்கியமாகத் திகழும் அன்னமய கோசம் கனவு நிலையில் மறைவுறுகிறது; கனவு நிலையில் முக்கியமாக விளங்கும் பருவுடல் ஆழ்ந்த தூக்கநிலையில் மறைந்துவிடுகிறது. எனவே, ஆன்மா எல்லா நிலைகளுக்கும் சாட்சிபூதனாக விளங்குகிறது; எங்கும் எப்போதும் விளங்கும் நிலைபெற்ற அல்லது அழிவற்ற ஒன்றாக அது விளங்குகிறது. இந்த ஆன்மா-இல்லாத ஒரு நிலையே இருந்ததில்லை. நனவு நிலையிலும், கனவு நிலையிலும், ஆழ்ந்த தூக்கநிலையிலும் ஆன்மாவுடன் தொடர்ந்து விளங்கும் காரண சரீரங்கூட சமாதி நிலையில் (samādhi) மறைவுறுகிறது. இந்தச் சமாதி நிலையில் அறிவாற்றலே ஆன்மாவாக விளங்குகிறது; இங்கு அறியாமைக்கே இடமில்லை. தூக்கநிலையில் விளக்கமுறும் ஆனந்தமய கோசம் (இது அறியாமையின்பாற்பட்டது) சமாதியில் அழிந்துவிடுகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? இத்தகைய கோசங்கள் தனித்தனவாகவும், வரையறைக்குட்பட்டனவாகவும் அமைகின்றன என்பதுதான். ஆனால், நம் ஆன்மாவோ வரம்பற்றது; அழிவற்றது. இத்தகைய கோசங்களை அது தன்னகத்தே கொண்டபோதிலும், அவைகளுடன் எவ்வகையிலும் சம்பந்தப்படுவதில்லை. இந்த ஆன்மாவைப் பல்வகை முத்துகளைக் கோத்து நிற்கும் கயிற்றுக்கு ஒப்பிட்டுக் கூறலாம்.[1] நமது ஆன்மா விளக்கமுறுவது போல இத்தகைய கோசங்களும் ஒரே வேளையில் விளக்கமுறுவதில்லை; அதேபோன்று கோசங்கள் அழியும்போது ஆன்மாவும் அழிவதில்லை. அனுபவத்தால் இந்த ஆன்மாவை இல்லையெனக் கூறமுடியாது; காரணம், அப்படிக் கூறுபவனிடமும் அது விளக்கமுறுகிறது என்பதை நாமறிவோம்.[2]

[1] ப. தா. (PD). I, 38-41.

[2] ya eva hi nirākartā tad eva tasya svarūpam. வேதாந்த சூத்திரத்தைப் பற்றிய சங்கரரின் விளக்கவுரையைக் காண்க: வேதா. சூத்., II, iii, 7.

இவ்வைந்து கோசங்களும் உண்மையற்றவை எனக் கூறலாம். பருப்பொருளின் ஒருவகை வடிவாக அன்னமய கோசம் விளங்குவதால் அதை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது. பிராணமய கோசம் அறிவற்றும் இயக்கமற்றும் விளங்குவதால், அதை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது. இது ஒருவகை அறிவற்ற ஆற்றலாக விளங்குகிறது. மனம் பலவகை மாற்றங்களுக்குட்பட்டு மாயையின் பயனாக விளங்குவதால் அதையும் ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது. மாறுந்தன்மையுடைய ஒன்றை மாருத ஆன்மாவென எவ்வாறு கூற முடியும்? மாறிக்கொண்டிருக்கும் இயல்பு நிறைவற்ற நிலையைத்தான் சுட்டிக்காட்டுகிறது. ஏதோ ஒன்று குறைவுபடுவதை அது உணர்த்தும். ஆனால், ஆன்மா முழுமையானது; பகுப்பற்றது; பருமைப் பொருளுக்கும் மனத்திற்கும் அப்பாலாக விளங்குவது. விஞ்ஞானமயமான வெறும் அறிவையும் ஆன்மாவெனக் கொள்ள முடியாது. இத்தகைய அறிவு தூக்கத்தில் இல்லை; அசாதாரண உள நிலைகளிலும் இந்த அறிவைக் காணமுடியாது. நனவு நிலையில் இந்த அறிவு உடல் முழுதும் பரவி நிற்கின்றது; ஆனால், தூக்கத்தில் இது அறியாமையுடன் ஒன்றுகிறது. ஏன்? ஆனந்தமய கோசத்தைக்கூட ஆன்மாவெனக் கூற முடியாது. இந்த ஆனந்தம் நிரந்தரமாக நிலைநிற்காது ஒருசில வேளைகளில் மட்டுமே காணப்படுவதால் அதை எங்ஙனம் ஆன்மாவெனக் கூறமுடியும்? இந்த ஆனந்தமய கோசத்தில் ஆன்மாவிலிருந்து வெளிவரும் ஒப்பற்ற இன்பம் பிரதிபலிப்பதை அறியலாம். இந்த ஆனந்தமய கோசத்தில் வெளிப்படும் இன்பத்தைப் போன்று விளங்குவதுதான் ஆன்ம இன்பம். இந்த ஆன்ம இன்பத்திற்குத்தான் எப்போதும் இலங்கும் தன்மையுண்டு (sarvadā sthiteḥ).[1]

'இத்தகைய ஐந்து வகைக் கோசங்களுக்கும் ஆன்மாவின் இயல்பு இல்லாமலிருந்தாலும், அவைகளை நம்மால் அனுபவத்தில் அறியமுடியும்; ஆனால், நமது ஆன்மாவை ஒருபோதும் அனுபவமாகப் பெறமுடியாது.' இப்படிக் கூறினாலும் அதை உண்மையெனக் கொள்ளலாம். நமது அனுபவத்தில் இந்தக் கோசங்களை மட்டுந்தான் உணர்கிறோம். இப்படிப் பல வகைக் கோசங்களின் அனுபவத்தைக் கொடுக்கவல்ல ஓர் அடிப்படைப் பொருள்—அனுபவத்துக்கும் அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்—ஒன்று இருக்கவேண்டுமென்ருகிறது. இந்த அடிப்படைப் பொருள்தான் ஆன்மாவெனப்படுவது. இதுதான் பலவகை அனுபவங்களைத் தரவல்ல அடிப்படைப் பொருளாய் விளங்குகிறது. ஆன்மா அனுபவமாகவே விளங்குகிறது. அதை அனுபவப் பொருளாகக் கூறல் முடியாது. அறிபவனும் அறிபொருளும் ஆன்மாவாக விளங்குவதால், அதை

[1] ப. தா. (PD), 3-10.

அறிபொருளாகக் கொள்ளல் பொருந்தாது.[1] சாட்சிபூதமாக விளங்கும் ஆன்மா எல்லாவற்றையும் கண்டுகொண்டிருக்கிறது. எனவே, அதைக் காட்சிப் பொருளாகக் கூறமுடியாது.[2] இங்கு 'வேறுபட்ட நிலைகளின்போதுதான் ஒருவன் வேறு ஒருவனைப் பார்க்கிறான்; வேறொன்றை நுகருகிறான்; சுவைக்கிறான்; வேறொன்றுடன் தொடர்பு கொள்ளுகிறான்; அறிகிறான். ஆனால், இவைகள் எல்லாம் ஆன்மாவாகக் கொள்ளும்போது யாரை யார் கேட்பது? யாரை யார் நினைப்பது? அறிவது? அறிவதற்கே அடிப்படையாக விளங்குவதை யார்தான் அறிவது? எல்லாமறிபவனை அறிவதெப்படி? முடியாத காரியம்.'[3] ஆன்மாவை அறியமுடியாத பொருள் என்பதால் அதை இல்லாத ஒன்று என எங்ஙனம் கூற முடியும்? இல்லாத பொருள்கள் எனக் கூறப்படும் 'முயற் கொம்பு,' 'மலடி மைந்தன்' போன்றவைகளைப்போல் ஆன்மாவையும் கொள்ள முடியாது. தானுக்கவே ஒளிரும் அனுபவமாகவே ஆன்மா விளங்குகிறது. இதை அனுபவத்தின்பாற்பட்ட பொருளாக எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? இருத்தலைப் பண்பாகக் கொள்ளும் பொருளன்று ஆன்மா; அது இருத்தலியல்பாகவே (existent) விளங்குகிறது.

பஞ்சகோசங்கள் உண்மையற்றவைகள் எனக் கூறி, இக்கோசங்களை நாம் விலக்கும்போது, அங்கு ஒன்றுமில்லா நிலைதான் (nullity) விளங்கமுடியும் எனக் கூறுவதுமுண்டு. இக் கூற்று தவறான ஒன்றாகும்.[4] ஒன்றுமில்லாத நிலையெனக் கூறும்போதும், அதை அறியும் சாட்சியும் அங்கு விளங்குகிறது எனக் கூறவேண்டி வருகிறது. தானே தான் விளங்கும் ஒரு பொருள் விவாதத்திற்கிடமான ஒன்றாக விளங்கத் தேவையில்லை. 'ஒருவன் இருக்கிறான்' எனும்போது அவன் நிலையைப்பற்றி எவரும் ஐயங் கொள்ளார். ஐயத்தையே தன் கருவியாகக்கொண்ட டேக்கார்ட் (Descartes) தான் இருப்பதில் ஐயங்கொள்ளவில்லை. எனவேதான், 'நான் நினைக்கிறேன்; எனவே, நான் இருக்கிறேன்' (Cogito ergo sum) என்ற கருத்து அவரது தத்துவத்தின் அடிப்படையாக விளங்குகிறது. இந்த அடிப்படை அளவையறிவில் பிறந்ததன்று என்பதை நாம் குறிப்பிட வேண்டும். தன்னைப்பற்றிய அறிவுக்கு எவ்வகை முனைப்பும் தேவையில்லை. 'நான் நினைக்கிறேன்' என்பது காரணமாக, 'நான் இருக்கிறேன்' எனக் கொள்ளும்போது, 'நான் நினைக்கிறேன்' என்பது வேறு ஒன்றைத் தழுவியதாக அமையவேண்டும்;

[1] ப. தா. (PD), III, 11-13.
[2] பார்க்க: Dṛg-dṛśya-viveka, 1. sākṣi dṛg eva na tu dṛśyate.
[3] பிரகதா., IV, V, 15.
[4] ப. தா. (PD), III, 22.

இப்படியே கூறுவதென்றால் முடிவில்லாக் கூற்றாய் முடியும்.'[1] "இதை முக்கூற்று வாதமாகக் கொள்ளும் ஒருவன் அந்த வாதத்துக்கு மேலும் சில உண்மைகளைத் தெரிய வேண்டுமென்று ஹெகல் (Hegel) எனும் பெரியார் கூறுவர். "மேலும், இங்கு இடைப்பட்ட சொற்றொடராக (middle term) விளங்குவதை எப்படிக் கூறுவது ? கூறப்போனால், 'நான் நினைக்கிறேன்; எனவே, நான் இருக்கிறேன்' என்ற கருத்து தானாகவே விளங்கும் ஒன்றாக, உடனடியாக விளங்கும் உண்மையாகத்தான் தெரிகிறது. இந்தக் கருத்தின் அடிப்படையில்தான் டேக்கார்ட்டால் தற்காலத்துத் தத்துவமே எழுப்பப்பெற்றது என்று கூறவேண்டும்.'' தன்னுணர்வாக விளங்கும் ஆன்மாவில் சிந்தனை நிலை என்றும், இருத்தல் நிலை என்றும் வேறுபாடுகள் கிடையா. 'நாம் இருக்கிறோம் என்பதற்கு எத்தகைய தெளிவும் வேண்டாம்; தேவையுமில்லை. அதைத் தெளிவாக அறியலாம்; உறுதியாக உணரலாம்.' இது லாக்கின் (Locke) கூற்றாகும். கேன்டும் (Kant) இதையேதான் கூறுவர்; இதனால்தான் உள்ளுணர்வின் கடந்த நிலை ஒற்றுமை (transcendental unity of apperception)என்ற அடிப்படைக் கருத்தை முதன்மையாகக் கொள்வர் கேன்ட். தானாக இருத்தலை (self-existence) அறிவுக்கும் அளவைக்கும் அடிப்படையெனக் கொள்ள வேண்டும். எனவே, தானாக விளங்கும் அறிவாற்றலுக்கும் தானாக இருத்தலுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லையெனக் கூறலாம். தானாக விளங்கும் அறிவு, புலனையும் சாராது அளவையையும் சாராது, ஒவ்வோர் அறிவு நிலைக்கே அடிப்படையாக விளங்குகிறது என சங்கரர் கூறுவர். தெளிவிற்கே அடிப்படையாக விளங்குவதால், இது தெளிவிற்கும் அப்பாற்பட்டது. ஆன்மாவை உண்மையற்றது எனக் கூறுமொருவன் தன்னையும் பொய் எனத்தான் கொள்ளுகிறான். ஆனால், அவனே ஆன்மாவாக விளங்குகிறான் என்பதுதான் உண்மையாக விளங்குகிறது. எமர்சன் (Emerson) கூறும் ஒரு கவிதையை இங்குக் குறிப்பிடலாம்:

'என்னைக் கைவிடுபவர்கள் தவறுவர்;
என்னைக் கொள்பவருக்கு நான் இறக்கையாக மாறி,
வானத்திற்கு அவர்களை அழைத்துச் செல்வேன்;
ஐயமும் ஐயங்கொள்பவனும் நானே;
பிராமணர்கள் பாடும் இறைவழிப் பாடலும் நானே!'[2]

[1] பார்க்க; S. Radakrishnan, 'An Idealist View of Life,' பக்கம் 140.
[2] Emersons 'Brahma.'

4. உள்பொருளை அறிவாற்றலாகக் கொள்ளல்[1]

(Reality as Intelligence)

'பிரம்மம் விழிப்புணர்வாக அல்லது தன்னறிவாக விளங்குகிறது.'[2] 'அதேபோன்று ஆன்மாவும் தானாக ஒளிர்கிறது.'[3] 'நமது ஆன்மாவேதான் ஒளியாகவும் விளங்குகிறது.'[4] பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருள் வெறும் 'இருத்தல்' மட்டும் அன்று; அது அறிவாற்றலாகவும் விளங்குகிறது. ஒளி மயமாக விளங்கும் இந்த ஆன்மாவினால்தான் எல்லாப் பொருள்களும் ஒளியைப் பெறுகின்றன. இந்த ஆன்மாவுக்கு அந்தமும் ஆதியுமில்லை; வளர்ச்சியுமில்லை; அழிவுமில்லை. எதையும் சாராது தானாகவே ஒளியாக அமைந்து எல்லாப் பொருள்களையும் ஒளிபெறச் செய்கிறது.[5] 'எல்லாவற்றையும் அறிவதற்கே முதலாயிருக்கும் அறிவை எவர்தான் அறிவர்? எல்லாவற்றையும் அறியத் துணை செய்யும் ஒன்றை அறிவதுதான் எப்படி?' என்று வினவும் யாக்ஞவல்கியரின் கூற்றை இங்குப் பொருத்தமாகக் கூறலாம். எல்லாவற்றையும் அறியும் ஆன்மாவை எவ்வகையானும் அறிதல் முடியாத காரியம்.[6] இந்த ஆன்மாவைப் புலன்களால் அறியப்படும் நாமரூப உலகமெனவும் கூற முடியாது; அல்லது, புலன்களால் அறியப்படாத மாயையெனவும் கொள்ள முடியாது. இது மாயையுமன்று; அதன் நிலைகளுமன்று. ஆனால், தன்னறிவு நிலையைப்பற்றிய அனுபவத்தை நம்மால் மறுக்க முடியாது. இந்த ஆன்மா அறியும் பொருள்களுக்குமப்பாலாய்

[1] உள்பொருள் அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது என்பதைத் புற நிலையாக ஆராய்வதையே இந்த அதிகாரத்தில் கொள்வோம். இதைப்பற்றிய அகநிலை ஆராய்ச்சியைச் சாட்சி-அறிவாற்றலைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் காண்போம்.

[2] ஐத்திரேயம், III, 3.

[3] பிரகதா., IV, (iii) 9, 14.

[4] பிரகதா., IV, iii, 6.

[5] Dṛg-dṛśya viveka, 5.

[6] ப. தா. (PD), III, 18.

விளங்குவதால் இதை எங்ஙனம் அறியமுடியும்? இந்த ஆன்மா அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது; அறிவொளியாக அமைகிறது. இந்த ஒளியின் காரணமாகத்தான் இந்த உலகம் ஒளி பெறுகிறது; அன்றேல் இருளால் மறைக்கப்பட்டிருக்கும்.

1. தானே தான் ஒளிரும் அனுபவமே நம் ஆன்மா (The Self is Self-luminous Experience)

பிரபாகரர்கள், தன்முனைப்பையே ஆன்மாவெனக் கொண்டு, அறிவதை அதன் பண்பாகக் கொள்வர். 'நான் இந்தப் பாண்டத்தை அறிவேன்' எனும் கூற்றில், ஆன்மாவெனும் இடத்தில், தானாக விளங்கும் அறிவுநிலை விளக்கமுறுகிறது. ஒளிரும் தன்மை அறிவு நிலைக்கே உரியதாகும்; அது தன்முனைப்பாக விளங்கும் ஆன்மாவுக்கில்லை. பொருளாக விளங்கும் ஆன்மாவின் பண்பாக அறிவுநிலை விளங்குகிறது; பொருளாக விளங்குவது பண்பாக விளங்குவதில்லை. எனவே, நம் ஆன்மா அறிவு நிலையாக விளங்க முடியாத காரணத்தால், அதற்குத் தானாக ஒளிரும் தன்மை கிடையாது எனக் கூறலாம். அறிவு நிலைக்கே இத்தகைய தன்மையுண்டு எனக் கூறலாம். தானாக வெளிப்படுத்தும் தன்மை ஆன்மாவுக்குக் கிடையாது; அது அறிவாற்றலுமாகாது. மேலும், இந்த அறிவாற்றலை ஆன்மாவின் ஒரே பண்பெனவுங் கூறமுடியாது. விருப்பு, வெறுப்பு, இயக்கம் போன்றவைகளையும் அதன் பண்புகளாகக் கொள்ளுகிறோம். கூறப்போனால், இத்தகைய பண்புகளை ஆன்மாவின் இயல்பானவைகளெனவும் கூறமுடியாது. கருமத்தின் பயனாகத்தோற்றமுறும் (காட்சிக்கரிய) ஆற்றல் காரணமாக ஆன்மாவும் மனமும் இணையும்போது இத்தகைய பண்புகள் உருவாகின்றன. நாம் தூங்கும்போது இத்தகைய ஆற்றல் மறைவதால், ஆன்மாவின் பண்புகளும் மறைகின்றன; இதனால் அப்போது நம் ஆன்மா பண்பற்ற நிலையில் அறிவற்று விளங்குகிறது.[1] ஆன்மா ஒளிமயமானது என்ற வேதாந்தக் கூற்றைப் பிரபாகரர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுவதில்லை. நம் அறிவு நிலைகளுங்கூட ஒளிருகின்றன என நாம் சாதாரணமாகக் கூறுவதை அத்துவிதவாதிகளும் ஒப்புக்கொள்ளுவர்; அறிவு நிலை ஒளிரும் தன்மையுள்ளதாதலால் ஆன்மாவுக்கும் அந்தத் தன்மையுளது எனக் கூறுவது கூறியது கூறலாகும் எனப் பிரபாகரர்கள் கொள்வர். எனவே, முற்கூறிய மூன்று பண்புகளையும் (triputi): ஓர் அறிவு நிலையை அனுபவப்படும்போது அறியலாம். ஒரு விளக்கில் திரி விளங்குவதுபோல ஆன்மா விளங்குகிறது; அந்தத் திரியில் ஒளி விளங்குவதுபோல் தானாக ஒளிரும் அறிவுநிலை ஆன்மாவின் பண்பாக விளக்கமுறுகிறது. எனவே, தன்முனைப்பாக விளங்கும் ஆன்மா அறிவற்றது. மேலும்,

[1] ப. தா. (PD). VI, 88-91.

இந்தத் தன்முனைப்பின் மூலமாகத்தான் ஆன்மாவையே நாமறிய லாம்; வேறு எவ்வகையிலும் அதை அறியமுடியாது. தன்முனைப் புக்கும் ஆன்மாவுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லாத காரணத்தால், தன்முனைப்பையே ஆன்மாவெனக் கொள்ளல் வேண்டும்.[1]

ஆன்மா அறிவற்றது என்று கொள்வதில் பிரபாகரர்களை நையாயிகர்களும் ஆதரிப்பர். அறிவு நிலையை ஆன்மாவின் இயல் பான பண்பெனக் கூறுவர் நையாயிகர். ஆனால், இந்த அறிவு நிலை தனக்குத் தானே ஒளியாக விளங்குகிறது எனும் கருத்தை நையா யிகர்கள் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். ஆன்மாவின் இயல்பாக அமையும் அறிவு நிலை மனத்துடன் தொடர்பு கொண்டு, வேறோர் அறிவுநிலை யால் (anuvyavasāya) நம் அனுபவத்துக்குக் காரணமாக விளங்கு கிறது. இணைந்த ஒன்றின் இயல்புத் தொடர்பு காரணமாகத்தான் (samyukta-samavāya) அறிவுநிலை எழுகிறது. எனவே, தன்னில் தானே ஒளிரும் திறன் ஆன்மாவுக்கோ அறிவு நிலைக்கோ கிடையாது என்பதை இங்குக் குறிப்பிடல் வேண்டும்.[2]

ஆன்மா, அறிவும் அறிவின்மையும் கலந்த ஒன்று என்ற கருத் துடையவர்கள் பட்டர்கள் (The Bhāttas). இரவில் பறக்கும் மின் மினிப் பூச்சி இருளையும் ஒளியையும் காட்டுவதுபோல, நமது ஆன்மா ஒளியையும் இருளையும் கொண்டும், அறிவையும் அறியாமையையும் கொண்டும் விளங்குகிறது.[3] நமது ஆன்மாவில் இரு மூலப்பொருள் களுள்ளன. அவைகள் பொருள், அறிவு என்பனவாம். பொருள் தனிமம் (மூலப்பொருள்) அறிவதைக் கொள்ளும்; அறிவுத் தனிமம் (மூலப் பொருள்) அறிபவனைக் கொள்ளும். முதலிலுள்ளதை முதன்மையாகவும் இரண்டாமதைத் துணையாகவும் கொள்ளும்போது, இவ்விரண்டுக்குமிடையே எத்தகைய முரண்பாடுமில்லையெனக் கூற வழியிருக்கிறது.[4] மேலும், நம் தூக்க நிலையில் அறியாமையையும் அறிவையும் நாம் உணருகிறோம். தூக்க நிலையிலிருந்து நனவு நிலைக்கு வரும் ஒருவன், தன் தூக்க நிலையில் வெளியுலகில் நடை பெற்றது தனக்கு ஒன்றும் தெரியாது எனக் கூறுகிறான். இங்கு அறியாமை ஆன்மாவின்பால் விளங்குகிறது என்பதைக் குறிப்பிட வேண்டும். ஆனால், இந்த அறியாமையையும் நாம் அனுபவத்தில் காணுவதால் இதை அறிய அறிவு தேவைப்படுகிறது. எனவே, அறிவும் அங்கு இலங்குகிறது. சுருங்கக் கூறின், அறிவும்

1 வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 54, 56.
2 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 55.
3 ப. தா. (PD), VI, 17.
4 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 54.

அறியாமையும் இணைந்த இயல்பை ஆன்மா பெற்றிருக்கிறது என்பது தான் பட்டர்களின் கருத்தாகும்.[1]

பகுப்பற்ற நம் ஆன்மா, பல பொருள்கள் இணைந்த ஒன்றன்று; அதனால் அது அறிவு மயமாய் விளங்குகிறது என்று சாங்கியர் வலியுறுத்திக் கூறுவர். ஒருமைத் தன்மையுடைய ஆன்மா இருவகை இயல்புடையது எனக் கூறுவது பொருத்தமற்றதாகும். பிரகிருதி தான் அறியாமையின் கூருக மூவகை நிலைகளுடன் விளங்குகிறது. இந்தப் பிரபஞ்சமாக விளங்கும் பிரகிருதி உயிர்களின் பந்தத்துக்கும் விடுதலைக்கும் காரணமாகிறது. தன்னில் தான் இயக்கமற்று விளங்கும் புருடன் (Puruṣa) பிரகிருதியின் இயக்கத்தால் கவரப்படுகிறது. பந்தமும் விடுதலையும் உண்மையில் ஆன்மாவைச் சார்வதாகக் கூற முடியாது. அறிவாற்றலாக அமையும் புருடனுக்கும் அறியாமையாக விளங்கும் பிரகிருதிக்கும் வேறுபாடு எழும்போதுதான் விடுதலைக்குக் காரணமாகிறது; இந்த வேறுபாடு எழாதவரை பந்தமே நிலைபெறுகிறது. இந்த பந்தத்தையும் விடுதலையையும் விளக்க புருடனைப் பலவாகக் கூறுவர் சாங்கியர். புருடன் தன் உண்மைத் தன்மையை அறியாதவரை பிரகிருதியின் கையில் சிக்குண்டு தவிக்கிருன். இதனுல் பிரகிருதியுடனும், அதன் பயனுக விளையும் பொருள்களுடனும் இணைந்து இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் இடையருதுகொள்ளுகிருன்.[2] ஆனுல், 'புருடனே' அறிவாற்றலாக விளங்குவதாகும். 'அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பம் அகப்புலனில் படுவதற்கு முன்னரே, அந்த மூலப்பொருளின் பிரதிபிம்பம் அதன்மீது விழுகிறது.'[3] இதனுல் ஆன்மா அறிவு மயமானதென்று விளக்க முடியும்.

ஆன்மா அனுபவ இயல்பாக விளங்குகிறது என்பதுதான் அத்துவிதவாதிகளின் கூற்ருகும். ஆன்மாவுக்கும் அனுபவத்துக்கும் வேறுபாடிருப்பதாகக் கொள்ளும்போது பல வினுக்கள் எழுகின்றன. ஆன்மாமட்டும் அறிவொளியாய் விளங்குகிறதா? அல்லது அனுபவமும் அறிவொளிதானு? அல்லது, அனுபவத்தை மட்டும் அறிவொளியெனக் கூறலாமா? ஆன்மாவை மட்டும் அறிவொளியெனும்போது அனுபவத்தின் நிலைதான் என்ன? இயக்கமற்ற ஒளியாக விளங்கும் ஆன்மா எப்படி இந்த உலகத்தை வெளிப்படுத்த முடியும்? கட்புலனைப்போல், தன்னை வெளிப்படுத்தாமல், தானே இந்த உலகத்தை, இந்தப் பிரபஞ்சத்தை வெளிப்படுத்துவதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது, ஒளியைப்போல் எதையும் சாராமல், தன்னையும்

[1] ப. தா. (PD), VI, 15, 16.
[2] ப. தா, (PD), VI, 93—100.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 54. பஞ்சபாடிகா-விவரணத்தையும் (Pañcapādikā-vivaraṇa) காண்க.

வெளிப்படுத்தி, இந்தப் பிரபஞ்சத்தையும் வெளிப்படுத்துகிறதா? ஆனால், அனுபவத்தை இங்குக் குறிப்பிடும்போது, அது கட்புலனைப் போல் இந்தப் பிரபஞ்சத்தை வெளிப்படுத்த முடியாது (அனுபவமும் இயக்கமற்ற ஒளியாகத்தான் விளங்குகிறது). கட்புலன் அனுபவத்தைத் தருகிறது; இந்த அனுபவம் அதனின்றும் வேறுபட்டதாகும்; ஆனால், இதை அனுபவத்திற்கு ஒவ்வாது என்னலாம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? தன்னை வெளிப்படுத்தாமல், இந்தப் பிரபஞ்சத்தை அனுபவம் வெளிப்படுத்துகிறது என்று கூறலாம். இந்த அனுபவம் தன்னையும் வெளிப்படுத்தி, இந்த உலகத்தையும் வெளிப்படுத்துவதாகக் கொண்டால், அறிவாற்றலின் ஒளியாகத்தான் இந்த அனுபவம் விளங்கவேண்டும். அப்போதுதான் எதையும் சாராத வகையில் வெளிப்படுத்த முடியும். இதை ஒப்புக்கொள்ளாது, இயக்கமற்ற ஒளியாக அனுபவத்தை நாம் கொண்டால், இந்த உலகத்தைப்பற்றி அறியமுடியாத ஒரு நிலை ஏற்படுவதை நாமுணரலாம். மேலும், இந்த இயக்கமற்ற அனுபவத்தின் காரணமாக அறிவொளியாக விளங்கும் ஆன்மா எல்லாவற்றையும் வெளிப்படுத்துகிறது என்றும் கூறமுடியாது. அப்படியென்றால், அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெற்ற ஒன்று இயக்கமற்ற ஒன்றின் துணையாகத்தான் வெளிப்படுத்த முடியும் என்ற நிலை ஏற்பட்டுவிடும். இது பொருந்தாக் கூற்றாக முடியும். ஆன்மாவின் அறிவாற்றலுக்குப் புறம்பாக, இயக்கமற்ற அனுபவத்தின் காரணமாக எழும் புதியதோர் அனுபவத்தில்தான் பொருள்களெல்லாம் விளக்கமுறுகின்றன என்ற கூற்றும் ஒவ்வாக் கூற்றேயாகும். இதனால் இயக்கமற்ற இரண்டாம் அனுபவத்தை விளக்க மூன்றாவது அனுபவம் தேவைப்படுகிறது. இப்படியே எண்ணற்ற வகையில் இந்த அனுபவ நிலை சென்றுகொண்டேயிருக்க நேரிடுகிறது. எனவே, அனுபவத்தை இயக்கமற்ற ஒளியாகக் கருதத் தேவையில்லை என்ற முடிவுக்கு வருகிறோம்.[1]

ஆன்மாவும் அனுபவமும் அறிவாற்றலின் ஒளியெனக் கொள்ளுவதும் ஒவ்வாத ஒன்றேயாகும். அப்படிக் கொண்டால், ஆன்மாவும் அனுபவமும் ஒன்றை ஒன்று சாராது வெவ்வேறாக விளங்க நேரிட்டுவிடும். இவ்விரண்டும் வெவ்வேறாக விளங்கினால், அறிவு நிலைக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள தொடர்பையே அறிய முடியாதாகிவிடும். மேலும், இந்தத் தொடர்பை ஆன்மாவாலோ, அனுபவத்தாலோ அறிய முடியாமலாகிவிடும். இதனால் அறிவாற்றலின் இயல்பாக விளங்கினாலும் ஆன்மா அனுபவத்தைச் சார்ந்துமட்டுமே தன்னை வெளிப்படுத்த முடியும் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இதே வாதத்தை அனுபவத்தின்மீதும் ஏற்றிக் கூறலாம். இரண்டுமே அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெற்றவை எனக் கூறும்போது எவ்வகை வேறுபாடுங்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 56, 57.

கிடையாதே. அண்மை காரணமாக (non-remoteness) அனுபவம் தானாகவே ஒளிருகிறது என்பது ஆன்மாவைப்பற்றிக் கூறும் போதும் பொருந்தும் என்னலாம். எனவேதான், அறிவொளியாக விளங்கும் ஆன்மாவும் அனுபவமும் தம்முள் வேறுபட்டவையல்ல என்பதும், ஆன்மா தன்னில் தானாகவே ஒளிருவதில்லை என்பதும் பெறப்படுகின்றன. ஆனால், இதுபோன்று, அண்மைக் காரணம் பற்றி, முன்னர் கூறிய அனுபவத்தை ஒத்து, அறிவாற்றலின் இயல் பாக விளங்கும் ஆன்மா தன்னில் தானே ஒளிருகிறது என்றும் நாம் கூற முற்படலாம்.[1]

அனுபவமே அறிவொளியெனக் கூறுவதும் பொருத்தமற்றதே யாம். இயக்கமற்ற ஒளியாகவும் ஆன்மாவைக் கொள்ளமுடியாது. மேலும், ஆன்மாவையும் அனுபவத்தையும் வேறுபட்டதெனக் கருத முடியாது. நையாயிகரும் பிரபாகரரும் அனுபவத்தை ஆன்மாவின் பண்பாகக் கொள்ளுவர். இந்த அனுபவத்தை ஆன்மாவின் இயல் பாகக் கொள்ளும் சாங்கியர் அதை ஒரு பொருளாகவே கருதுவர்; பட்டர்கள் இதை ஒரு செயலாகக் கருதுவர்; அதாவது, மாறுபடும் செயலின் விளைவாகக் கருதிச் செயலையும் விளைவையும் ஒன்றெனக் கூறுவர். இதிலிருந்து அனுபவத்தைப்பற்றி வெவ்வேறு தத்துவத் துறையினர் வெவ்வேறு வகையாகக் கருதுவதைக் காணலாம். இப்போது, இத்தகைய கூற்றுகள் எந்த நிலையில் பொருத்த மற்றவையாகின்றன என்பதை ஆராய்வோம்.

அனுபவத்தைச் செயல் எனப் பட்டர்கள் கொள்வதாகக் கூறி னோம். அனுபவத்தைச் செயலெனக் கூறும்போது (இங்குப் போவதுபோன்றவைகளைச் சான்றுகக் கூறலாம்), அதை எங்ஙனம் ஒளிருவதாகக் கூறமுடியும்? மேலும், அதை விளைவாகவும் கூற முடியாது. சாங்கியர் அனுபவத்தை ஒரு பொருளாகக் கூறுவர். இந்த அனுபவம் ஒரு பொருளாக, ஏன், அணுவளவாக விளங்குவ தாயிருந்தால், அதனால் ஒரு பொருளை முற்றிலுமாக எங்ஙனம் வெளிப் படுத்தமுடியும்? மின்மினிப் பூச்சியைப்போல அது ஒரு பொருளின் ஒருபுறத்தைமட்டுமே காட்டவல்லதாகும். இந்த அனுபவம் மிகப் பெரிதாக விளங்குவதாயிருந்தால் நம் ஆன்மா எங்கும் விளங்குவ தாக முடியும். இந்த ஆன்மா அனுபவத்தின் இயல்பாகவுமிருக்கலாம்; அல்லது அனுபவத்தின் இருப்பிடத்திலும் அமைந்திருக்கலாம். எப்படியிருந்தாலும், இந்த ஆன்மா எங்கும் விளங்குவதாகத்தான் கூறவேண்டிவரும். இந்த அனுபவப் பொருள் சாதாரண வடிவம் பெற்றிருந்தால், அது ஆன்மாவைச் சாராமல் அதன் பகுதிகளையே சார்ந்திருக்க நேரிடும். எனவே, விளக்குக்கும் ஒளிக்கும் எத்தகைய வேறுபாடுமில்லாதிருப்பதுபோல, ஆன்மாவுக்கும் அனுபவத்துக்கும்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 57.

எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை என்னலாம். நையாயிகரும் பிரபாகரரும் அனுபவத்தை ஆன்மாவின் பண்பாகக் கொள்ளுவர். அப்படிக் கொள்ளும்போது, ஆன்மா இல்லாதவழி அதன் பண்பும் இல்லா தொழியும். விளக்கு இல்லாதபோது ஒளி தென்பட வழியில்லையே! நமது ஆன்மா அழிவற்றதாக விளங்கும்போது அனுபவமும் அழிவற்றதாகவே விளங்கவேண்டும். மேலும், ஆன்மாவைப்பற்றிய அனுபவங்கள் நிலையுள்ளனவாக விளங்குவதால் நமது ஆன்மாவும் அனுபவமாக விளங்குகிறது என்று கூறலாம். அனுபவத்தின் மூலமாகத்தான் ஆன்மாவை நிறுவ முடியும் எனக் கொள்ளலாகாது. அப்படிக் கொண்டால், ஆன்மா ஆன்மாவற்ற நிலையைப் (non-selfhood) பெறுவதாகக் கூறவேண்டிவருகிறது. நிறங்களைப்பற்றிய நம் அனுபவங்கள் பல்வேறு வகைப்பட்டனவாக விளங்குவதால், அவைகளை ஆன்மாவின் இயல்பாகக் கூற வழியில்லை. கூறப்போனால், இத்தகைய அனுபவங்கள் பல்வேறு வகைப்பட்டன எனக் கூறுவதற்கில்லை. தழுவல்கள் காரணமாகத்தான் இத்தகைய வேறுபாடுகள் எழுகின்றன. மேலும், இத்தகைய அனுபவங்கள் தோன்றுவதாலும் மறைவதாலும் அவைகளை ஆன்மாவின் இயல்பாகவும் கூறுதல் முடியாது. வேறுபாடுகளிருப்பதாகக் கொண்டால்தான் தோற்றமும் அழிவும் உளவாகக் கொள்ளமுடியும்; ஆனால், இவ்வகை வேறுபாடுகளிருப்பதை நம்புவதற்கு எத்தகைய சான்றுமில்லை என்னலாம். பல்வேறு பொருள்களைப்பற்றிய பல்வேறு அறிவுநிலைகளை விளக்க, அல்லது ஒரே பொருளைப்பற்றிய பல்வேறு அறிவுநிலைகளை விளக்க நமது தன்னறிவு நிலையில் வேறுபாடுகள் கற்பிக்கத் தேவையில்லை என்னலாம். மேலும், முன்னால் எழும் அனுபவங்கள் மறைவதால்தான் பின்னால் வரும் அனுபவங்கள் எழமுடியும் என்பதும் தேவையற்ற கூற்றாகும். தன்னறிவு பல பொருள்களின் மேற்கொள்ளும் தொடர்புகளால் இத்தகைய தோற்றத்தையும் அழிவையும் நிறுவமுடியும். அல்லது தன்னுணர்வு ஒரே பொருளைப் பல வேளைகளில் பார்ப்பதால் எழும் தொடர்புகளாலும் இத்தகைய தோற்றம், அழிவு நிலைகளை நம்மால் நிறுவமுடியும். எனவே, இந்தத் தோற்றம், அழிவு நிலைகளில் தனித்தவகையில் நம்பிக்கை கொள்ள வேண்டும் எனக் கூறுவது கூறியது கூறல் எனும் குற்றத்தின் பாற்படும்.[1]

தொடர்ந்து வெளிவரும் அனற்பிழம்புகளை ஒப்புமையாகக் கூறும் சாகதர்கள் (The Saugatas), நம் அறிவு நிலைகளில் தங்கியிருக்கும் வேறுபாடுகள் புறநிலைக் காரணமில்லாதபோது வெளிப்படா எனக் கூறுவர். ஆனால், இக் கூற்று அறிவுக்குப் பொருத்தமாக விளங்காது என்பதை நாமறியலாம். கூறப்போனால், இந்தத்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 57, 58.

தீப்பிழம்புகளை வேறென்றுல்தான் நாமறிகிறேம்; எனவே, இத் தகைய வேறுபாடுகளை வெளிப்படுத்த முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. மேலும், தானுக விளங்கும் தன்னறிவு நிலையைக் கருதும்போது, வேறு பாடுகள் அதில் விளங்கியபோதிலும் அவைகள் வெளிப்படுவதில்லை எனக் கூறுவது அவ்வளவு பொருத்தமானது எனக் கூறமுடியாது. எனவே, தன்னறிவு நிலையைத் தனித்தது என்றும், தொடக்கமற்றது என்றும் கொள்ளவேண்டியதாகிறது. இந்தத் தன்னறிவுநிலை முன்னர் இருந்ததில்லை எனக் கூறமுடியாததால்தான் அதைத் தொடக்கமற்றது எனக் கூறுகிறேம். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவின் இயல்பாக எப்போதும் விளங்கித் தானுக ஒளிரும் வகையில் அனுபவம் அமைகிறது என்பதில் எவ்வகை முரண்பாடும் இல்லை என்னலாம். ஆன்மா பொருள்களால் வரை யறை செய்யப்படும்போது அனுபவமாகப் பேசப்படுகிறது. தழுவல் களாக விளங்கும் பொருள்களில்லாதபோது ஆன்மா தன்னிலையில் அமைகிறது.[1]

2. தன்னெளிர்வு நிலைபற்றிய ஆனந்தபோதரின் கருத்து

(Ānandabodha on Self-luminosity)

ஆன்மா தானுகவே ஒளிரும் தன்மையுடையது எனும் கருத்தைப் பற்றி அத்துவித தத்துவத்தைக் கூறும் சான்றேர்கள் அனைவரும் விளக்க முற்படுவதிலிருந்து இந்தக் கருத்தின் முக்கியத் தன்மை விளங்கும். பாரதிதீர்த்தர், தன்னுடைய வாதங்களுக்கு ஆதாரமாக ஆனந்தபோதர் (Ānandabodha Bhaṭṭārakācārya) எழுதிய 'நியாய மகரந்த'த்தைக் (Nyāya-makaranda) கொள்வர். ஆனந்த போதரின் கூற்று இதுதான்: 'தன்னில் தானே ஒளிரும் திறன் வேறெந்தப் பொருளிலும் காணப்படுவதில்லை; எனவே, ஆன்மாவில் தான் அது அடங்கியிருக்கவேண்டும். மனிதன் தனக்குத் துன்பந் தரும் பொருள்களை விட்டகலுகிறுன்; ஆனுல், சாதகமான பொருள் களை நோக்கிச் செல்லுகிறுன். ஒரு பொருள் துன்பந் தருகிறது அல்லது இன்பந் தருகிறது என்று கூறுவது, நம் ஆன்மாவின் ஒளியைப் பொறுத்தே அமைகிறது. அதுதான் பொருள்களின் நிலையை, அது தரும் இன்பதுன்பங்களை வரையறை செய்கிறது. இந்த ஆன்மாவின் ஒளி எதையும் சாராது நிற்கிறது. இந்த ஆன்ம ஒளி, தன்னை வெளிக்காட்டாமல் மற்றைப் பொருள்களை வெளிப் படுத்துகிறது'.[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 58.
ātmaiva viṣayo-'pādhiko 'nubhava iti vyapadiśyate.
avivakṣito-'pādhiś cā'tme 'ti.

[2] 'நியாயமகரந்தம்' (Nyāya-makaranda), (Chowkamba Sanskrit Series), பக்கங்கள் 130—145.

மனத்தால் ஆன்மாவை அறியமுடியுமென்ற நையாயிகர்களின் கூற்றுத் தவறானது என அறியலாம். இதை உண்மையெனக் கொள்ளும்போது, ஆன்மா தனக்குத் தானே அறிபொருளாக விளங்க நேரிடுகிறது. ஒரு பொருளின் ஒரு செயலைப் பொறுத்து அறிபவனும் அறிபொருளும் ஒன்றாகத் திகழமுடியாது. அறிநிலை எனப்படுவது ஆன்மாவின் இயக்கமாகும். எனவே, அது ஆன்மாவின் அறிபொருளாக அமையமுடியாது.

மனத்தின் அறிபொருளாக ஆன்மாவைக் கொள்ளமுடியாது என்ற கருத்தை ஒப்புக்கொள்ளும் பிரபாகரர்கள், ஆன்மா தானாகவே ஒளிரும் தன்மையது என்பதை எதிர்க்க முற்படுவர். புலன்களை அடிப்படையாகக்கொண்ட அறிநிலைப் பொருள்களையே ஆன்மா வெளிப்படுத்துகிறது என்ற காரணத்தால் ஆன்மாவின் ஒளி வேறொன்றையே சார்ந்து நிற்கிறது எனக் கொள்வர் பிரபாகரர். அறிநிலையெனப்படுவது ஆன்மாவைத் தன் இருப்பிடமாகவும், பொருள்களைத் தன் உட்பொருளாகவும் (content) கொண்டு விளங்குகிறது. ஒரு செயலின் விளைவாக இந்த ஆன்மா விளங்கினாலும், பொருள்தன்மை அதனிடம் இல்லையென்றே கூறவேண்டும். இதனால் ஆன்மாவின் இயக்கத்தைப்பற்றி முரணான கருத்துகள் தோன்ற வழியேற்படுகிறது. இதனால், நீலம் போன்ற நிறங்களைக் குறிக்கும் அறிநிலைகள், தம் இருப்பிடமான ஆன்மாவை 'இல்லாத ஒன்று' (not-this) என்றும், பொருளை 'இது' (this) என்றும் குறிப்பிட இடமாகிறது. அறிவுநிலை தன்னொளி மயமாக விளங்குவதால், அதை வெளிப்படுத்த எதுவுமே தேவையில்லையெனக் கூறவேண்டும்.

அத்துவித வாதிகள் பிரபாகரரை இவ்வாறு எதிர்ப்பர்: அறிநிலையினின்றும் ஆன்மா வேறுபட்டு விளங்கினாலும், அறிநிலையின் அறிபொருளாக ஆன்மா விளங்காதிருந்தாலும், ஆன்மாவின் தன்னொளிர்வுநிலை அறிநிலையைச் சார்ந்து நிற்கவேண்டிய தேவையில்லை. அறிநிலையினின்றும் வேறுபட்டதும், அதன் அறிபொருளாக விளங்காததுமான ஒரு பொருள் தன் வெளிப்பாட்டுக்கு அறிநிலையை ஏன் சார்ந்து நிற்கவேண்டும்? அறிநிலையால் வெளிப்படுத்தப்படும் பொருள் கட்டாயமாக அறிநிலைப் பொருளாகவேதான் விளங்கவேண்டும். எனவே, அறிநிலையின் அறிபொருளாக ஆன்மா விளங்காதபோது, அந்த ஆன்மாவை அறிநிலையால் வெளிப்படுத்த முடியாது. அறிநிலையால் வெளிப்படுத்தப்படும் பொருளெல்லாம் அறிநிலையின் அறிபொருள்களாகவே தான் விளங்கமுடியும். ''அசோக மரத்தன்மை'யில் 'மரத்தன்மை' பரவியிருத்தலை இங்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். ஒரு பொருள் மரமாக இல்லாதபோது, அதை அசோக மரமென்று கூறமுடியாது.''

அதேபோன்று ஆன்மா அறிநிலையின் அறிபொருளாக அமையாத போது, அறிநிலையால் அதை வெளிப்படுத்துவதும் இயலாத காரியமாகிவிடும். எனவே, இதிலிருந்து, ஆன்மா தன்னில் தானே ஒளிருந் திறனுடையது என்பதும், அறிநிலையினின்றும் அது வேறுபட்டதன்று என்பதும் விளங்கும்.

அறிநிலை ஒளிரும் தன்மையுடையதன்று எனக் கூறும் நையாயிகரிடம் பல வினுக்களை எழுப்பவேண்டியதாகிறது. தன்னை வெளிப்படுத்தாத அறிநிலை பொருள்களை வெளிப்படுத்துகிறதா? தன்னை வெளிப்படுத்தும்போதுதான் பொருள்களையும் வெளிப்படுத்துகிறதா? தன்னை வெளிப்படுத்தாது பொருள்களை வெளிப்படுத்துவதாக அறிநிலையைக் கொள்ளும்போது, ஒரு பாண்டத்தை அறிந்த பின்னர் அதை அறிந்ததைப்பற்றிய ஐயமும் எழ இடமாகிறது. இராமன் முருகனைப் பார்க்கிருன். பார்த்த பின்னர், இராமனைப் பார்த்து அவன் முருகனைப் பார்த்தானு அல்லது இல்லையா என வினவும்போது, அவன் முருகனைப் பார்த்த நிலையைப்பற்றி எவ்வித ஐயமும் கொள்ளுவதில்லை. முருகனைப் பார்த்ததாகவே கூறுவான். இங்கு இராமனின் அறிவுநிலை தானுகவே ஒளிரும் தன்மையற்று விளங்கினுல் இந்த ஐயமற்ற நிலைக்கே இடமில்லை. பொருளை வெளிப்படுத்தும் அறிவு அப்போது தன்னையும் வெளிப்படுத்துகிறது. இதனுல் தான் ஐயவுணர்வுக்கே இடமில்லாமலாகிறது. அறிநிலை பொருள்களை வெளிப்படுத்துகிறது எனவும், அந்த அறிவு நிலையை வெளிப்படுத்த வேருெரு அறிநிலை தேவைப் படுகிறதென்றும் கூறினுல், இரண்டாவது அறிவு நிலையை வெளிப்படுத்த மூன்று விதமான அறிநிலைகள் தேவைப்படுகின்றனவென்று கூறவேண்டும். இப்படியே கூறினுல் இதற்கு முடிவேயில்லை. மேலும், பொருள்களைப்பற்றிய அறிவைப்பற்றிய அறிவைத் தன் உட்பொருளாகக்கொண்ட வேறு அறிநிலை யுண்டு எனவும் கொள்ளலாகாது. இங்கு இப்படியும் வினவவேண்டும்: அறிநிலையை உட்பொருளாகக் கொண்ட அறிநிலை பொருள்களைப்பற்றிய அறிவைப் படைக்கும் உளத் தொடர்பால் படைக்கப்பட்டதா? வேறு தொடர்பால் படைக்கப்பட்டதா? முதல் வினு பொருத்தமற்றதெனக் கூறலாம். ஓர் உளத்தொடர்பால் இரு அறிநிலைகளைக் கொள்ளமுடியாது என்பதாலும், மேலும் இவைகள் ஒரே வேளையில் இயங்கமுடியாதெனக் கொள்வதாலும், முதற் கூற்று பொருத்தமற்றதாய் விளங்குகிறது. இரண்டாவது கூற்றும் பொருத்தமற்றதே. பின்னுல் எழும் உளத் தொடர்பு முன்னுல் நிகழ்ந்து, மறைந்த பொருளைப்பற்றிய அறிநிலையைத் தன் உட்பொருளாக எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? கூறப்போனுல், ஒரே வேளையில் பாண்டத்தையும் அறிகிருேம்; அதே வேளையில் மனமும் இயங்குகிறது; பின்னர்ப் பொருளுடனுள்ள தொடர்பு அழிவதுடன் மன இயக்கமும் மறைகிறது; பின்னர்

வேறுவகைப்பட்ட மனத்தொடர்பு அதனுடன் இயைந்து, புதிய அறிநிலையுடன் மீண்டும் விளங்கத் துவங்குவதை அறிகிறோம். இதனால் முன்னால்வரும் அறிநிலைக்கும், பின்னால் வரும் அறிநிலைக்கும் கால அளவு வேறுபடுவதை நாமறியலாம். இதனால் இரண்டாவது வகை அறிநிலை முன்னால் நிகழ்ந்த அறிநிலையைத் (எடுத்துக் காட்டாகப் பாண்டத்தை அறிவதைக் கொள்ளலாம்) தனது பொருளாகக் கொள்ளமுடியாது. கொள்ளமுடியும் என்று கருதினாலுங்கூட, 'நான் இந்தப் பாண்டத்தை அறிவேன்' எனுங் கூற்றைப் பொருத்தமான வகையில் விளங்கவைக்க முடியாமலாகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? அறிநிலை தானாக ஒளிரும் தன்மையுடையது என்பதும், அது பொருள்களை வெளிப்படுத்தும்போது தன்னையும் வெளிப்படுத்துகிறது என்பதும் தெளிவாகிறது.

இருத்தல் நிலையுள்ள இந்த இயக்கமற்ற ஆன்மாவுக்குக் கட்புலனைப்போலப் பொருள்களை வெளிப்படுத்தும் திறன் கிடையாது. அறிநிலையால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதும், பொருள்களைச் சார்ந்ததும் அறிநிலையினின்றும் வேறாக விளங்குவதுமான இந்த ஒளிரும்திறன் பொருள்களினின்றும் வேறுபடாத ஒன்று எனக் கூறலாமா? அல்லது வேறுபடுகிறதா? பொருள்களின் திறமாக இந்த ஒளிருந் திறம் விளங்கமுடியாது. காரணம் இதுதான்: 'இயக்கமற்ற எதுவும், ஒளிரும் திறனும் ஒன்றாக அமையமுடியாது; மேலும், கண நேரத்தில் தோன்றும் ஒளிரும் தன்மையும், அதனால் விளக்கப்படுவதும் ஒன்றாகாது. அறிநிலையின் காரணமாக பொருள்களின் பண்பாக விளங்கும் இந்த ஒளிரும் திறத்தைப் பொருள்களினின்றும் வேறுபட்ட ஒன்று எனவும் கூறமுடியாது. இது வேறுபட்ட ஒன்று எனக் கூறினால் கடந்தகாலத்தையும் வருங்காலத்தையும் இதனால் விளங்கச்செய்ய முடியாது; ஆனால், இது எல்லாக் காலங்களையும் ஒளிரச்செய்கிறது என்பதை நாமறிவோம். இந்த ஒளிருந் தன்மையைப் பொருளின் அகநிலைப்பட்ட ஒன்று எனக் கொள்ளும் போது, இதற்கும் அறிநிலைக்கும் எவ்வகை வேறுபாட்டிற்கும் இடமில்லை. மேலும், இது இயக்கமற்ற ஒன்றாக விளங்கினால் ஒளிருவதற்கே இடமில்லை. மேலும், ஆன்மா ஒளிர்வற்று விளங்குவதால் பொருள்களையும் அதனால் வெளிப்படுத்தமுடியாது. இதனால் இவ் வுலகத்தையே அறியமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவே, தானாகவே ஒளிரும் அறிநிலையால் மட்டுமே பொருள்களை வெளிப்படுத்த முடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டி வருகிறது.'

வேறொரு தடையுமுண்டு. ஒரு பொருளின் இயக்கத்துக்கு அல்லது செயலுக்கு அப் பொருளே காரணமாகாது; அதுபோல

நமது ஆன்மாவோ அல்லது அறிநிலையோ தானாகவே தன்னை அறியுந் தன்மையற்றது என்று கூறுவர். ஆனால், இதை மறுத்துரைக்கலாம். தன்னை வெளிப்படுத்த நம் ஆன்மா எத்தகைய இயக்கத்தையும் கருவியாகக் கொள்ளவேண்டியதில்லை. ஒளியால் இருள் அகலுகிறது; கட்புலன் இயங்க உதவியாய் அமைகிறது; அதனால் தானும், வெளிப் பொருள்களும் வேறு ஒளியின் உதவியில்லாமலே விளக்கமடைகின்றன. இதேபோன்று நம் ஆன்மா, எத்தகைய வேறுவகை ஒளியின் இடையீடுமின்றித் தன்னையும் மற்றைப் பொருள்களையும் வெளிப்படுத்துகின்றது.

நீலநிறத்தை மஞ்சள் நிறத்தினின்றும் வேறுபட்டதென அறிவதன் காரணமாக, நமது அறிநிலைகளே கணப்போதில் தோன்றி மறையும் தன்மையின என்று விஞ்ஞானவாதிகள் கூறுவர். ஆனால், அறிநிலைகள் பல வகைப்பட்டனவாக விளங்கினாலும் அவைகள் அறிநிலைகள் என்ற வகையில் அவைகளுள் ஒற்றுமையுண்டு என்பதை நாமறியலாம். நிறங்கள் பலவாக விளங்குவதை அறிநிலைகள் அறிவித்தாலும் அறிநிலைகள் என்ற வகையில் அவைகளுக்குள் அடிப்படையான வேறுபாடு நிலவுகின்றது என்று நம்மால் கூறமுடியாது. மேலும், இந்த அறிநிலைகள் தனித்த நிலையில் விளங்கினாலும், அவைகளின் வேறுபாடுகளை நம்மால் அறியமுடியாது. இத்தகைய அறிநிலைகளைத் தொகுத்து ஒழுங்குபடுத்தும் அடிப்படையாக விளங்கும் தன்னறிவு நிலையில், வெறும் அறிவு நிலைகளிலுள்ள வேறுபாட்டைப்பற்றிக் கருதவேண்டியதில்லை எனக் கூறலாம். பலவகை அறிநிலைகளுள்ளன எனக் கூறுவதற்குக்கூட அந்த அறிநிலைகளினூடே விளக்கமுறும் நிரந்தரமான தன்னறிவுநிலை தேவைப்படுகிறது. இயக்கமற்ற ஒன்றிருந்தால்தான் இயக்கம் என்பதைப்பற்றியே அறியமுடியும். அதே போன்று, பகுக்கமுடியாததும் நிரந்தரமானதும் ஆன ஒரு கருத்தின் அடிப்படையில்தான் மாறிவரும் கருத்துகள் இயங்க முடியும். எனவே, தன்னறிவாக அல்லது அறிவாற்றலாக விளங்கும் ஆன்மா தன்னில் தானே ஒளிருகிறது; நிரந்தரமாக விளங்குகிறது. அது ஒளியற்று விளங்குவதாயிருந்தால் இந்த உலகமும் இருளாகத்தான் அமையமுடியும். ஆனால், நாம் காணும் சூரியன் பகற்போதில் நமக்கு ஒளியைத் தருகிறான். இரவில் வலம் வரும் சந்திரன் நம் கண்களைக் குளிர்விப்பதுடன் நமது இதயத்தையும் குளிர்விக்கிறான். எண்ணற்ற விண்மீன்கள் தங்கள் வான வீதியில் அமைதியாக ஊர்வலம் வருகின்றன—இவைகள் எல்லாம் ஆன்மாவின் ஒளியால் தான் விளக்கப்பெறுகின்றன.

3. தன்னொளிர்வுநிலைபற்றிய சித்சுகரின் கருத்து (Citsukha on Self-luminosity)

அறிபொருளாகாததையும், அதே வேளையில் உடனடியாக விளங்கும் திறன் படைத்ததையும் தன்னொளிர்வு நிலையெனக் கூறுவர் சித்சுகாச்சாரியர்.[1] இவ்விரு பண்புகளையுங்கொண்ட நிலையைத்தான் தன்னொளிர்வு நிலையாக நாம் கொள்ளவேண்டும். இதற்கும் ஓர் எதிர்ப்புண்டு : 'ஆன்ம விடுதலையின்போது சாதாரண உலகிய லுக்கொத்த தகுதி அதில் இல்லையே! இந்தத் தகுதியை ஒரு பண்பாகக் கொள்ளும்போது, இந்தப் பண்பை எங்கும் பரந்த ஒன்றாகக் கொள்ளமுடியாது. மேலும், இந்தத் தகுதியை ஒரு பண்பாகக் கொள்ளும்போது, பரிபூரணம் பண்பற்றது எனக் கூறும் அத்துவித நிலைக்கு இழுக்கு ஏற்பட இடமாகிறது.' இந்த எதிர்ப் புக்கும் அத்துவிதவாதிகள் பதிலிறுப்பர் : 'இந்தத் தகுதி ஆன்மாவில் இருப்பதால், அது பரிபூரணத்திலும் எப்போதும் அமைந்திருக்கவேண்டும் என்பதாகாது. இங்கு முழுமையான தகுதியின் இருப்பிடமாகவே நமது ஆன்மா விளங்குகிறது. முழுமையான பண்பின் இருப்பிடமாகப் பொருள் (substance) விளங்குவதுபோல் நமது ஆன்மா முழுமையான தகுதியின் இருப் பிடமாக விளங்குகிறது. இதனால்தான் ஆன்ம விடுதலையின்போது, அதற்கு எங்கும் பரந்த நிலை இல்லை எனக் கூறமுடியாது. மேலும், நம் ஆன்மா ஓர் உடலைவிட்டு வேறுடலைக் கொள்ளும்போது பண்புகள் பலவற்றை உளதாகக் கூறுவதை இதற்கு முரணாகக் கூறல் கூடாது'. சுரேஸ்வரர் இங்கு இவ்வாறு குறிப்பிடுவர் : 'இரண்டற்ற நிலையிலுள்ள ஆன்மாவை எல்லாம் அடைந்த ஒன்றாக ஏன் கூறுதல் கூடாது. ஏன் ? அறியாமையின் விளைவாக எழும் சம்சார நிலையையே ஆன்மாவின் மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோமே.'[2] எனவே, ஆன்மாவை எல்லாம் அடைந்த, நிறைந்த ஒன்றெனக் கூறலாம். நம் ஆன்மாவிடம் மகிழ்வு, பொருள்களை அறியும் அல்லது அனுபவிக்கும் திறம், அழிவற்றநிலை ஆகிய பண்புக ளுள்ளன என்று பஞ்சபாதிகாவின் (Pañcapādikā) ஆசிரியரே கூறுவர். இத்தகைய பண்புகள் விடுதலையின்போது இல்லாதிருந் தாலும், ஆன்மா வேறு உடலைச் சென்றடையும்போது இத்தகைய பண்புகளுள்ளன. எனவே, பண்புகளின் நிலைக்களனாக நமது ஆன்மாவைக் கொள்வதை நிறுவ வழியிருக்கிறது. எனவே, உடனடியாக விளங்கும் தகுதிப் பண்பையுடைய தன்னொளிர்வுநிலை

[1] தத்துவப் பிரதீபிகை (Tattva-pradīpikā) பக்கம் 9. avedyatve saty aparokṣa-vyavahāra yogyatāsyās tal-lakṣaṇatvāt.

[2] பிரகதா வார்த்திகம் (Pṛh. vārt) I, iv, 1279.

எங்கும் பரந்த ஒன்று என்று வரையறை செய்யலாம். பாண்டம் முதலியவற்றை உடனடியாக அறியமுடியும் என்பதிலிருந்து எங்கும் பரந்தது என்பதை மிகைபடக் கூறுவதாகிறது என்பதை மட்டுப் படுத்தத்தான் இந்தத் தன்ஞெளிர்வு நிலையை அறிபொருளற்ற நிலை எனவுங் கூறுகிறேம். இந்தத் தன்ஞெளிர்வு நிலையை அறிபொருளற்ற நிலை எனக் கூறிவிடுவதால்மட்டும் போதாது. இப்படிக் கூறுவதால் எங்கும் பரந்தது என்ற பண்பை மிகைபடக் கூறுவதாக முடியும். இதனுல், கடந்தகாலத்தையும், வருங்காலத் தையும். நிகழ்காலத்தையும் குறிக்கும் பொருள்களே இது குறிப்பிட வேண்டியதாகிறது. ' இவைகளே நாம் அறிபொருளாகக் கொள்ள லாம் என்றும் வேதநூல்கள், மரபு வழக்கு முதலியவற்ருல் நாம் இவைகளே அறியலாம் என்பதையும் நாம் உண்மையாகக் கொள்ள வேண்டுவதில்லை. அறிபொருள் (Vedyatva) எனப்படுவதை விளைவால் எங்கும் பரந்த ஒன்று எனக் கூறவேண்டும். பொருள் களால் வரையறை செய்யப்பட்ட அறிவாற்றலின் வெளிப்பாட்டைத் தான் விளைவென அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். வெளிப் பொருள் களின் அண்மையின் காரணமாகப் புலன்கள் மூலமாக மனத்தில் எழும் குறிப்பிட்ட மாறுதலைத்தான் வெளிப்பாடு எனக்கொள்கிறேம். எனவே, ' வேத்யத்வ ' என்பதைக் காட்சியறிவுக்குரிய பொருள் எனத்தான் கொள்ளவேண்டும். ஆனுல், இந்த நிலையால் அனுமா னத்தால் அறியப்படும் நல்வினையைப்பற்றி உணரமுடியாது. இத்தகைய நல்வினையை, யோகக் காட்சி நிலையாலுங்கூட அறிய முடியாது. ஆனுல், வேதநூற் பிரமாணங்களால்மட்டுமே இதை அறியமுடியும். இதனுல் யோகியர்களுடைய எல்லாமறியும் நிலைக்குக் குறைவு வந்துவிடுவதாகக் கூறமுடியாது. அறியத் தகுந்த பொருள்களே அறிவதைத்தான் 'எல்லாமறியும் நிலையாகக்' (omni-science) கொள்ளமுடியும். நல்வினை முதலியவைகளே அறியும் தன்மையனவாகக் கொள்ளமுடியாது. எனவே, இதைத் தவிர்க் கத்தான், ' உடனடியாக்க் கிடைக்கத்தக்க திறமுடையது ' என்பதைத் தன்ஞெளிர்வைப்பற்றி வரையறை செய்யும்போது கூறவேண்டுவதாகிறது.

அறியாமையைப்பொறுத்து அகப்புலனிலும் அதன் பண்பாக விளங்கும் ஆசையிலும் இதேபோன்று சிப்பி-வெள்ளி மயக்கத்தின் போதும் எங்கும் பரந்த பண்பை மிகைபடக் கூறுவதாகத்தான் தெரியவருகிறது. அவைகள் விளைவுகளால் எங்கும் நிரம்பப்பெருத காரணத்தால் அவைகளேயும் அறிநிலைப் பொருள்களாகக் கூற முடியாது. இப்படியிருந்தபோதிலும் ' நான் அறிவற்றவன் ' என்பதுபோன்ற சாதாரணக் கூற்றுகளில் அவைகளே உடனடியாக அறிய முடிவதுபோல் தெரிகிறது. இக் கூற்றில் உண்மை விளங்கு வதை நாமறியலாம். இவைகள் அறிநிலைப் பொருள்களில்லாதிருந்

தாலும், சாதாரண வாழ்வில் அவைகளை உடனடியாக அறிய முடியாதனவாயிருந்தாலும், அவைகளை ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லவல்லது என்ற முறையில் அவைகள் நிறுவப்பெறுகின்றன. ‘அவைகள் சாதாரண வாழ்வில் உடனடியாகக் கிடைக்கபெறுவதால் அவைகளை நாம் இருப்பதாகக் கொள்ளவேண்டும்’ என்ற கூற்றை நாம் ஒப்புக்கொள்ளமுடியாது. சிப்பி ஒருபோதும் வெள்ளியாகாது. இப்படியிருந்தபோதிலும் சாதாரண வாழ்வில் சிப்பியை வெள்ளியெனக் கூறுவதை நாமறியலாம்.

‘அறிபொருளாக அமையவில்லை என்று காரணம் காட்டி அப் பொருள்களை விலக்கமுடியாது. அங்ஙனமாயின் பாண்டம் போன்றவைகள் எல்லாம் இல்லாத ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச்சொல்லுவதாகக் கொள்ளும்போது, அவைகளைப்பற்றி உடனடி அறிவு கிடைக்கிறது எனக் கொள்ளல் முடியாதே!' இப்படிப்பட்ட எதிர்ப்புக்கும் பொருளில்லை. சாதாரண நிலையில் இத்தகைய பொருள்கள் காட்சிப் பிரமாணப் பொருள்களாக விளங்குவதால், உடனடியான அறிவை இவைகளால் தரமுடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். இதனுல், தன்னில் தானே ஒளிர்வதை அறிநிலைப் பொருளாகக் கொள்ளாது உடனடியாக அறியும் நிலையாகவே கொள்ளவேண்டும் என்றும் நினைக்கலாம். இதிலும் உண்மை இருக்கிறது. இங்கு ‘உடனடியாக’ எனப்படுவது உடனடியாகக் கிடைக்கப்பெறும் அறிநிலைகளையும் குறிப்பதால், அவைகளினின்றும் வேறுபடுத்துமுகத்தான், தன்னில் தானே ஒளிருவதை அறிநிலைப் பொருளாகக் கொள்ளாது உடனடியாகப் பெறும் திறமென்று கொள்ளப்படுகிறது. பொருளைத் தரும் பொருள்கள் உடனடியாக அறியப்படுவதுபோலிருந்தாலும், அவைகள் ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லுபவைகள் என்ற நிலையில் அவைகள் உடனடியாக அறியப்படுபவை எனும் தகுதியைப் பெருதவைகளேயாகும். இதனுல் தெரிவது என்ன? அறிபொருளற்ற நிலையில் உடனடியாக அறியப்படுவது நம் ஆன்மா ஒன்றே என்பது இதனுல் தெரியவருகிறது.

தன்னில் தானே ஒளிருவதற்கு ஆதாரமுண்டு: அனுபவமாக விளங்கும் எதுவும் தன்னில் தானே ஒளிரும் தன்மையுடையது. பாண்டம் போன்றவைகள் அனுபவமாக விளங்காத காரணத்தால் தான் அவைகள் தம்மில் தாமே ஒளிருவதில்லை. அனுபவத்தைத் தன்னில் தானே ஒளிரும் நிலையாகக் கொள்ளாதவிடத்து வேறோர் அனுபவத்தின் மூலமாகத்தான் இந்த நிலையைத் தோற்றுவிக்க இயலும்; இப்படிக் கூறும்போது முடிவற்ற நிலையைத்தான் அடைகிறோம். ஒரு பொருளைப் பார்த்த மாத்திரத்தில் நாம் அதை அனுபவமாகப் பெருது, சிறிது நேரம் சென்ற பின்னர் அப் பொருளின்

அனுபவத்தைப் பெறுவதாகக் கொண்டால் அவனுக்குத் தன் அனுபவத்தில் ஐயம் தோன்றலாம்; அல்லது தன் அனுபவத்தையே இல்லாத ஒன்று எனக் கூறி மறுக்கலாம். ஆனால், சாதாரணமாக ஒருவனிடம் இந்த ஐயமோ மறுப்போ எழுவதில்லை. அந்தப் பொருளைப்பற்றி அவனிடம் வினவும்போது, சிறிதும் ஐயமில்லாமல் 'ஆம்! நான் அந்தப் பொருளைப் பார்த்தேன்' என்றுதான் கூறுவான்: இதனால் அனுபவம் தனியாக வெளிப்பட்ட போதிலும் அது பொருள்களைப்பற்றிய கூற்றுகளைத் தோற்றுவிக்கிறது என்னலாம். ஏன்? இந்த அனுபவம் வெளிப்படுவதற்கு வேறொன்று காரணமாக அமைந்திருந்தபோதிலுங்கூட ஐயத்துக்கோ மறுப்புக்கோ இடமில்லாமலாகிறது. ஆனால், இப்படிக் கூறுவதால் வரம்பற்ற நிலையில் கூறலாம் என்பதை மறுக்க முடியாதநிலை ஏற்படுகிறது. முந்திய அனுபவத்தை உட்பொருளாகக்கொண்ட பிந்திய அனுபவத்தால், அனுபவம் வெளிப்படுகிறது எனக் கூறுவர் நையாயிகர். இப்படிக் கூறும்போது, பாண்டம் போன்ற பொருளைப்பற்றிய அனுபவத்தைத் தரும் உளத்தொடர்பால்தான் இந்த ஆராய்ச்சி அனுபவம் கிடைக்கிறதா? அல்லது வேறோர் உளத்தொடர்பால் இந்த அனுபவம் கிடைக்கிறதா? முதல்கூற்றை நாம்கொள்ளும்போது உளத்தொடர்பு காரணமாக ஒரே வேளையில் ஈரறிநிலைகள் தோன்றுகின்றனவா? அல்லது ஒன்றன்பின் ஒன்றாக வெளிப்படுகின்றனவா? ஒரே வேளையில் ஈரறிநிலைகள் (பிறப்பது, பிறப்பிப்பது) பிறப்பது முடியாத காரியமாகும். முதல் அறிநிலை இரண்டாவதற்குக் காரணமாகத் தோன்றுவதை இங்கு நாமறியலாம். மேலும், ஒரே உளத்தொடர்பால் ஓர் அறிநிலையின் பின் வேறொன்று தோற்றமுறுவதாகவும் கூறமுடியாது. ஒவ்வோர் அறிநிலையும் வேறு அறிநிலைகளினின்றும் மாறுபடுவதால் அதன் வெளிப்புறக் காரணங்களும் வேறுபட இடமாகிறது. இங்கு உளத்தொடர்பை நம் அறிநிலையின் வெளிப்புறக் காரணமாகக் (non-inherent cause) கொள்ளுகிறோம். இதனால்தான் ஒரே உளத்தொடர்பின் காரணமாக வேறு வகைப்பட்ட ஈரறிநிலைகளை நாம் தோற்றுவிக்க முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. முற்கூறியதுபோல வேறோர் உளத்தொடர்பால் இத்தகைய ஆராய்ச்சி அனுபவம் தோற்றுவிக்கப்படுகிறது என்று கூறுவதும் பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. எனவேதான் சித்சுகர் இதை எதிர்ப்பர். இங்கு சித்சுகரின் வாதமும் ஆனந்தபோதரின் வாதமும் ஒன்றாகவே அமைகிறது என்பதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். ஒருவன் ஒரு பாண்டத்தைப் பார்க்கும்போது அந்தப் பாண்டத்தைப்பற்றிய அறிவையும், அதே வேளையில் அந்தப் பாண்டத்துக்கும் அவன் மனத்திற்கும் ஏற்படும் தொடர்பையும் கொள்ளுகிறான் என்பதை நாமறிவோம். பின்னர், பாண்டத்திலிருந்து நம் மனம் பிரிக்கப்பட்டு, முதலில் ஏற்பட்ட தொடர்பு இல்லாமலாகிறது. இதன் பின்னரே

புதிய தொடர்பு ஏற்படுகிறது. அதனால் புதிய அறிநிலையும் உருவாகிறது. முதல் அறிநிலை மறைந்து, பல கணங்களாகிய பின்னர் உருவாகும் இரண்டாவது அறிநிலை, முதல் அறிநிலையைப்பற்றி எவ்வாறு அறியமுடியும்? கடந்தகாலப் பொருள்களைப்பற்றி உடனடியாக நம்மால் அறியமுடியாது. நிகழ்காலப் பொருள்களைப்பற்றி மாத்திரந்தான் உடனடியாக அறியமுடியும். இங்கு அறிநிலை வெளிப்படும்போதுதான் பொருள்கள் வெளிப்படுகின்றன என்று கூறும் எவ்வகை விதியும் கிடையாது எனக் கூறுவதுமுண்டு. சான்றாகக் கட்புலனைக் கூறுவர். கட்புலன், தன்னை அறியாமலேயே வெளிப் பொருள்களைக் காட்டுகிறது எனக் கூறுவதுண்டு. ஆனால், இதைப் பொருத்தமானதாகக் கொள்ளமுடியாது. தன்னை அறியாமல் வெளிப்பொருள்களைக் காட்டும் அறிவுநிலைக்குத் தன்னொளிர்வு நிலை கிடையாது; அதற்குப் பொருள்களை வெளிப்படுத்தும் திறமேயுள்ளது எனக் கூறவேண்டும். ஆனால், அனுபவத்தைப் பொறுத்து, அதற்குத் தன்னொளிர்வுநிலையுண்டு என்று நாம் நிறுவலாம். இது கட்புலனுக்குப் பொருந்தாது என நாம் கொள்ளலாம். மேலும், அறிநிலைக்கு இயல்பாகவே ஒளிர்வு நிலையில்லை என்னும்போது, எந்த அறிநிலையாலும் எந்தப் பொருளையும் விளக்கமுடியாது எனக் கூறவேண்டும். இயக்கமற்ற காரணத்தால், இயக்கமற்ற ஒன்று தன்னையும் வெளிப்படுத்த முடியாது; வேறு எந்தப் பொருளையும் வெளிப்படுத்த முடியாது. எனவே, அனுபவநிலைக்குத் தன்னொளிர்வு கிடையாது என்று மறுக்கும்போது, இந்த உலகமே ஒளியற்றது; அல்லது தன் நினைவு அற்றது என்பதைக் கூறவேண்டியதாகிறது.

'நான் பாண்டத்தைப்பற்றிய அறிவைக் கொண்டிருக்கிறேன்,' 'இந்தப் பாண்டம் எனக்குத் தெரியும்' என்பன போன்ற கூற்றுகளால் காட்சி அறிவால் அனுபவத்தை உணருகிறோம் என்று கூறி, அதை அறிபொருளாகக் கொள்ளுவதையும் ஒப்புக்கொள்ளமுடியாது. தன்னொளிர்வாக விளங்கும் அனுபவம், அறிபொருளாகவில்லாதவிடத்தும் அது உலகியலுக்குப் பொருத்தமாக விளங்குகிறது என்பதை நாமறியலாம். மேலும், 'இந்தப் பாண்டம் எனக்குத் தெரியும்' எனும்போது ஆராய்ச்சி அறிநிலையால் அறிவது பாண்டத்தையேதான்; அறியமுடிவது பாண்டத்தையே சார்வதால் அது அறிவாயிருக்க முடியாது. முந்திய அறிநிலை பிந்திய அறிநிலைக்கு உட்பொருளாக அமைகிறது எனும்போது, ஆன்மா அதற்கு அதுவே அறிபொருளாக அமைகிறது என்று கூறவேண்டும். இந்தக் கருத்துச் சாகதர்களுக்கே பொருந்துவதாகும்; வேதாந்திகளுக்குப் பொருந்துவதாகக் கூறமுடியாது. பிரமாணத்தால் பிறப்பிக்கப்பட்ட அகப்புலனின் உளத்திரிபால் எங்கும் பரவியிருப்பதைத்தான் அனுபவம் என்று கூறுகிறோம்; இதனால் இந்த அனுபவத்தை, உளத்திரிபுப் பொருள்கள் என்றும் கூறலாம். இத்தகைய பொருள்களால்

தன்னொளிர்வு நிலைக்குப் பாதகம் வர வழியில்லை. இந்தத் தன்னொளிர்வு நிலை பாண்டம்போன்று பிரமாணங்களால் படைப்பிக்கப்பட்ட வெளிப்பாட்டுக்கு ஆதாரமாக விளங்கும் பொருளாகவும் கூறமுடியாது; அல்லது இத்தகைய வெளிப்பாட்டுப் பொருளாகவும் கொள்ள முடியாது. உளத்திரியின் அறிபொருளாக விளங்கும் அனுபவம் தன்னொளிர்வற்றது எனக் கூறமுடியாது. மாறாக, எந்த வகைப் புறவொளியாலும் அது வெளிப்படுத்தப்படாத காரணத்தால், அது தன்னொளிர்வாகவே விளங்குகிறது என்னலாம்.[1] அனுபவநிலையில் விளங்கும் ஒளியை வெளிப்படுத்துவதால்தான் உளத்திரியின் பயன் அடங்கியிருக்கிறது. எனவே, அனுபவத்தை அறிபொருளாகக் கொள்ள வழியில்லாமலாகிறது. ஒரு பொருள் பிரமாணத்தால் அறியமுடிகிறது. என்பதால் அப்பொருளுக்குத் தன்னொளிர்வுநிலை கிடையாது எனக் கூறமுடியாது. மற்றொருவனுடைய அறிவை அனுமானப் பொருளாகக் கொண்டு அந்த மனிதனுடைய செயல் முதலியவற்றை முக்கூற்று வாதத்தால் முதற்கூற்றாகக் கொள்ளும் போதும், அந்த அறிவு பிறக்க வேறு அறிவை அடிப்படையாகக் கொள்ளாதபோதும், உலகியலுக்கு ஒத்தவகையில் உடனடியாகக் கிடைப்பதால் அதைத் தன்னொளிர்வு நிலை பெற்றதெனப் பொருத்தமாகக் கூறலாம். இதனால் பிரமாணத்தால் அறியப்படாத ஒன்றில் தன்னுணர்வுநிலை விளங்குவதாகக் கூறமுடியாது. தனக்குத்தானே உடனடியாக அறியமுடியும் எனும் உலகியலுக்கொத்த வகையில் வேறு எந்த ஒளியையும் சாராத நிலையில்தான், தன்னொளிர்வுநிலை விளக்கமுறுவதாகக் கூறமுடியும். நம் ஆன்மா அல்லது அனுபவம் தன்னொளி பெற்றது எனக் கூறும்போது இந்த உண்மையைத்தான் கருத்தில் கொள்ளுகிறோம்.

நமது அனுபவத்தை அல்லது அறிவாற்றலையே ஆன்மா என நிறுவ முற்படுவர் சித்சுகர். இந்த ஆன்மா அறிவாற்றலின் இயல்பாக விளங்குவதாலும், இது அறிபொருளாக அமையப் பெறாததாலும், வேத நூல்களில் இந்த ஆன்மா தனக்குத்தானே ஒளியாக விளங்குவதாலும், ஆன்மா தன்னொளிர்வு பெற்றது எனக் கூறலாம். இதையே வேதநூல்களும் கூறும்.[2] அறிபொருளற்ற நிலையில் ஆன்மாவை உடனடியாக அறியப்பெறுவதால் இந்த ஆன்மா அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெற்றது என்னலாம். இந்த ஆன்மா, அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெறாதிருந்தால், அதைப் பற்றி ஐயந்தான் எழும்; அல்லது அதைப்பற்றி மறுக்க நேரிடும்.

[1] prakāsa-prakāśyatvā-'bhāvāt, *பக்கம் 9 பார்க்க: தத்துவப் பிரதீபிகை* (Tattvapradīpika) *பக்கம் 19 ;* Pratyag-bhagavān's Nayanaprasādinī.

[2] *தத்துவப் பிரதீபிகை* (Tattvapradīpikā) *பக்கம் 21.*
cid-rūpatvad akarmatvāt srayam-jyotir iti śruteḥ
ātmanaḥ sva-prakāśatvaṃ ko nivārayituṃ kṣamaḥ.

ஆனால், ஆன்மாவின் தன்னிருத்தல் நிலையைப்பற்றி எவ்வகை ஐயமும் கொள்ளமுடியாது ; அதை மறுக்கவும் முடியாது. மேலும், ஆன்மா தன்னொளிர்வுநிலை பெறாதிருந்தால், அதற்கென்றே ஓர் உறுதியான நிலை யிருக்க முடியாது. கூறப்போனால், ஆன்மாவுக்கும் அறிநிலைக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் கிடையாது. தொடர்பு எனக் கூறும்போது இரண்டு பொருள்களிடையே வேறுபட்ட நிலை ஏற்பட இடமாகிறது. ஆனால், ஆன்மாவுக்கும் அறிநிலைக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது. மேலும், ஆன்மா அறிபொருள் ஆகாது என்ற காரணத்தாலும் ஆன்மா தன்னொளிர்வு பெற்றது என்று கூறலாம். ஆன்மாவை ஒரு பொருளாகக் கொள்ளும்போது, ஒரே யிருப்பிடத்தில் அறிபவனுக்கும் அறிபொருளியல்புக்கும் முரண்பாடு ஏற்பட இடமாகிறது. அறிவாற்றலுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் பொருள்களுங்கூட அறிபொருள் என்ற நிலையில்தான் உடனடியாக அறியப்படுகிறது ; எனவேதான், இத்தகைய பொருள்கள் தாமாகவே ஒளிரும் தன்மை வாய்ந்தனவல்ல எனக் கூறுகிறோம். அறிபொருளாக அமையாத அறிவாற்றலால்தான் நேரடி அறிவைத் தரமுடியும். மேலும், வேத நூல்களும் ஆன்மாவின் தன்னொளிர்வு நிலையை வலியுறுத்தும். 'இந்த ஆன்மா தன்னொளிர்வு நிலையைப் படைத்தது' என்பது பிரகதாரண்யம்.[1] மேலும், சாதாரணமாக ஆன்மாவை 'ஜோதி' ('jyotis') அல்லது 'ஒளி' எனக் கூறுகிறோம். அறியாமையால் மறைக்கப்பட்ட இந்தப் பிரபஞ்சத்தை ஒளிபெறச் செய்வதாலும், அறியாமை இருளைப் போக்கச் செய்வதாலும் ஆன்மாவை ஒளியெனக் கூறினர் போலும்.

4. ஆன்மாவுக்கும் பொருள்களுக்குமுள்ள தொடர்பைப் பற்றிய விமுத்தாத்மனின் கருத்து (Vimuktātman on the Relation between Self and Objects)

தானெழுதிய இஷ்டசித்தியை (Iṣṭa-siddhi) விமுக்தாத்மன் இறை வணக்கத்தோடு தொடங்குகின்றார். அங்கே, தோற்றமற்ற, அறியமுடியாத அனுபவமாக இறைவனைக் குறிப்பிடுகின்றார். இந்த அனுபவம் வரம்பற்றது என்றும், ஆனந்தமயமானது என்றும், இந்த அனுபவத்தின் மேல்தான் இந்தத் திரிபுலகம் விளங்குகிறது என்றும் அவர் கூறுவர்.[2] இத்தகைய அனுபவம் தானாகவே நிறுவப்படுகிறது ; தானாகவே வெளிப்படுகிறது. வேறென்றால், (பாண்டம்போல) வெளிப்படுவதாகக் கொள்ளும்போது இது அனுப

[1] பிரகதா IV, (iii) 9 ; 14.

[2] Iṣṭa-siddhi, பக்கம் 1.
yā 'nubhūtir ajā-'meyā-'nanta-'tmānanda-vigrahā
mahad-ādi-jagan-māyā-citra-bhittiṃ namāmitām.

வத்தின் இயல்புடையதாக அமைய முடியாது. தானாக நிறுவப்படும் ஒன்று கால அளவில் முன்னாலிருப்பதாகவும் கொள்ளமுடியாது; எனவே, அனுபவம் என்பது பிறப்பற்றது, துவக்கமுமற்றது. அது அறிய முடியாதது, வரம்பற்றது. சாதாரணமாகக் கூறும்போது அணுக்களையே தொடக்கமற்றவை எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், இந்தக் கருத்து பொருத்தமானது அன்று. அணுக்களுக்கும் துவக்க முண்டு. பாண்டம் போன்றவைகளும் துவக்கமுடையன; பலவித நிறங்கள் முதலியவற்றைக் கொண்டவை. இந்த நிறங்கள் முதலிய வற்றை அணுக்களிலும் காண்கிறோம். மேலும், இந்த அணுக்களைப் பகுப்பற்றனவாகவும் கூறமுடியாது. அவைகள் பகுப்பற்றனவாக விளங்கினால் அணுக்களின் இணைப்புக்கே வழியில்லாதாகிவிடும். எனவே, தொடக்கமற்ற நிலையையும், பகுப்பற்ற நிலையையும் ஆன்மாவுக்குமட்டுமே கூறமுடியும்; இந்த ஆன்மா தூய்மையான அனுபவ இயல்பைப் பெற்றிருக்கிறது.

அறிவுக்கும் அறிபொருள்களுக்கும் வேறுபாடுண்டு. 'இது' என்பதை அறிபொருளாகக் கொள்ளுகிறோம்; ஆனால், 'இதுவன்று' எனும்போது அதை அறிவாகவே கொள்ளுகிறோம். அறிபொருள் களை அறிவாற்றலில் இயல்பினவாகவோ, அதன் பண்புகளாகவோ கூறமுடியாது. அறிவாற்றலுக்கும் பொருள்களுக்கும் வேறு பாடில்லாதிருந்தால், பொருள்களிடையேயும் எத்தகைய வேறுபாட் டுக்கும் இடமில்லாதாகிவிடும். ஆனால், பொருள்கள் தம்முள் வேறுபாடு வெளிப்படுவதை நாம் தெளிவாக அறிவோம். இதனால் அறிவாற்றலுக்கும் அதனால் வெளிப்படுத்தப்படும் பொருள்களுக்கு மிடையேயுள்ள வேறுபாடு மறுக்கமுடியாதவை என்பதை அத்துவித எதிர்ப்பாளர்கள் ஒப்புக்கொள்வர்.

சாதாரணமாக, உலகியல் வழக்குப்படி, இத்தகைய வேறுபாடுக ளிருப்பதாக ஒப்புக்கொள்வர் அத்துவிதவாதிகள். ஆனால், இத்தகைய வழக்குக்கு அளவை வழிப்பட்ட அடிப்படையைக் கொள்ள முடியாது என்பதையும் அவர்கள் கூறுவர். பார்ப்பவனுக்கும் (dṛk), பார்க்கும் பொருளுக்கு (dṛśya) முள்ள வேறுபாட்டைப்பற்றிக் குறிப்பிடமுடியாது. காரணம், பார்ப்பவனைப்பற்றி நம்மால் பார்க்க முடியாதே! பார்க்காதவற்றிலிருந்து பார்த்ததை வேறுபடுத்துவதும், அல்லது, பார்த்தவைகளிலிருந்து பார்க்காதவைகளை வேறுபடுத்து வதும் முடியாத காரியமெனக் கூறலாம். காரணம் இதுதான்: அறிநிலைகளின் வேறுபாடுகளை அறியவேண்டுமென்றால் அடிப் படைப் பொருளைப்பற்றிய அறிவும் எதிர்த்தொடர்பைப்பற்றிய அறிவும் நம்மிடம் அமைந்திருக்கவேண்டுமே. இதிலிருந்து என்ன விளங்குகிறது? பார்ப்பவைகளிலிருந்து மட்டுந்தாம் அறிநிலைகளின் வேறுபாடுகளை நம்மால் அறியமுடியும்; பார்த்தவைகளுக்கும்

பார்க்காதவைகளுக்குமிடையே இந்த வேறுபாட்டை நம்மால் அறிய முடியாது. மேலும், பார்க்கமுடியாத இரு பொருள்களுக்குமிடையேயும் இந்த வேறுபாட்டை நம்மால் அறிய முடியாது.

அடுத்து, வேறுபாட்டுக் கருத்தே பொருத்தமற்றது என விமுத்தாத்மன் கூற முற்படுவர். வேறுபாடு என்ருல் என்ன? அவைகள் வேறுபட்ட பொருள்களின் இயல்பைப் பெற்றனவா? அல்லது அப் பொருள்களின் வேறுபட்ட பண்புகளா? வேறுபட்ட பொருள்களின் இயல்பெனக் கொண்டால் வேறுபாட்டைப்பற்றிய அறிநிலைக்கு எதிர்மறைத் தொடர்பின் தேவையேயில்லை என்னலாம். ஒரு பொருளின் இயல்பைப்பற்றி அறிவிற்கு அது எதிர்மறைத் தொடர்பைச் சார்ந்திருக்க வேண்டியதில்லை. ஆனல், வேறுபாட்டைப் பற்றிய அறிநிலையைக் கொள்ளுவதற்கு எதிர்மறைத் தொடர்பை அறிந்தேயாகவேண்டுவதாகிறது. இதனல் வேறுபட்ட பொருள்களின் இயல்பாக இந்த வேறுபாடு விளங்கமுடியாது. இந்த வேறுபாடு, இப் பொருள்களின் பண்பாகவும் விளங்க முடியாது. இத்தகைய பண்பு பொருள்களினின்றும் வேறுபட்டதன்று எனும் போது முன்னர்க் குறிப்பிட்ட தவறு எழக் காரணமாகிறது. வேறுபட்டது எனக் கூறமுற்பட்டால், முதல் வேறுபாட்டிற்கும் வேறுபட்ட பொருள்களுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை அறிய வேறுவகை வேறுபாட்டறிவு தேவைப்படுகிறது; இதேபோன்று இரண்டாவது வேறுபாட்டறிவை அறிய மூன்ருவதுவகை வேறுபாட்டறிவு தேவைப்படுகிறது; இப்படியே முடிவற்ற நிலையில் அமைகிறது. இதேவாதம் ஒன்றுக்கொன்று இல்லாதபோதும் உண்மையாக அமைகிறது. இதைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது, பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமுள்ள வேறுபாட்டை எவ்வகையிலும் அறிய முடியாதநிலை ஏற்படுகிறது. அதேபோன்று அவைகள் ஒன்றுக்கொன்று இல்லை எனும்போதும் ஏற்படுகிறது. எனவே, பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை அறிய வேறு ஓர் அறிநிலை தேவைப்படுகிறது என்னலாம். ஆனல், இங்குப் பார்ப்பவனின் பார்க்கும் தன்மைக்கு இழுக்கு ஏற்படுவதை நாமறியலாம். மேலும், 'பார்ப்பவன்' எனப்படுவதை நாமாகவே தான் உணருகிறேம்; இதையறிய வேருேர் அறிநிலை வேண்டும் எனப்படும்போது ஆன்மாவின் தன்னொளிர்வு நிலைக்கு இழுக்கு ஏற்படுவதை அறியலாம்; அதாவது; தன்னொளிர்வு நிலையை மறுக்க வேண்டிவருகிறது. ஆனல், பார்ப்பவனுக்குத் தன்னொளிர்வு நிலையுண்டு; இந்த நிலை எப்போதுமிருக்கிறது; வேறு எந்த ஒளியையும் சாராத நிலையில் இது ஒளிரமுடியும் என்பதையும் நாம் கொள்ளலாம். அறிநிலையின் அறிபொருளாக வேறுபாட்டையும் இருத்தலற்ற நிலையையும் கொள்ளும்போது, பார்ப்பவனின் பண்புகளாக அவைகள் விளங்கமுடியாது. மேலும், அறிநிலைப் பொருள்களாக

அவைகளைக் கொள்ளாதவிடத்து, அவைகளை எவ்வகையிலும் நிறுவ முடியாது. எனவே, பார்ப்பவனின் பண்புகளாக வேறுபாட்டையும், இருத்தலற்ற நிலையையும் கொள்ளமுடியாது. பார்ப்பவனின் இயல் பாகவும் அவைகளைக் கொள்ள முடியாது. அப்படியென்றால், தொடர்பைப்பற்றியதும் எதிர்மறைத் தொடர்பைப்பற்றியதுமான அறிநிலைகளைச் சாராதவகையில் அவைகள் விளக்கமுற இடமாகிறது என்பதை அறியலாம். இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன? வேறுபாடும், இருத்தலற்ற நிலையும் பார்ப்பவனின் இயல்புமல்ல; அவன் பண்புமல்ல; எனவே, இவைகள் பார்க்கும் பொருள்களின் இயல்பாகவும் அல்லது பண்பாகவும் விளங்க முடியாது எனக் கூறலாம்.

வேறுபாட்டின் எதிர்மறைத் தொடர்பாகவும், இருத்தலற்ற நிலை யின் எதிர்மறைத் தொடர்பாகவும் பார்ப்பவன் விளங்க முடியாது. எதிர்மறைத் தொடர்பாக அது விளங்குவதென்றால், பாண்டம் போன்றவைகளைப் பார்ப்பவன் என்று ஒருவனிருக்க முடியாது. வேறுபாட்டுக்கும், இருத்தலற்ற நிலைக்கும் எதிர்மறைத் தொடர்பாகப் பார்ப்பவன் விளங்கினால் அதற்குத் தக்க சான்று வேண்டுமே! புலன் களாலும், மனத்தாலும் 'பார்ப்பவனை' அறியமுடியாது. ஏன்? அவை களுக்கும் அப்பாலாய் அவன் விளங்குகிறான் என்பதை நாமறிவோம்.

அறியக்கூடிய ஒன்றை அறியாத நிலையையே இருத்தலற்ற நிலையைப்பற்றிய அறிவு எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், பார்ப்பவனுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் எந்த அறிநிலையுமில்லை என்பதை நாம் மனத்தில் கொள்ளவேண்டும். இதனால் பார்ப்பவனின் இருத்தலற்ற நிலையை அல்லது இன்மையைப்பற்றிய அறிவை நம்மால் எவ்வகையிலும் பெற முடியாது என அறியலாகும். பார்ப்பவன் என ஒருவன் இல்லை என்றே வைத்துக்கொள்ளுவோம். பார்ப்பவன் அறிவு நிலையாக விளங்குபவன் எனக் கொள்ளும்போது, அவனில்லாத நிலையை நம்மால் எவ்வகையில் அறியமுடியும்? ஓர் அறிபொருளின் இருத்த லற்ற நிலையைப்பற்றிய ஐயம் எழும்போது அதை நம்மால் அறிய முடியாத காரணத்தால்தான் அறிகிறோம். ஆனால், அறிபவனை அறிபொருளாகக் கொள்ளல் முடியாது. தன்னொளியாக விளங்கும் காரணத்தால் அதன் இருத்தலற்ற நிலையைப்பற்றி எவ்வகை ஐயமும் கொள்ளத் தேவையில்லை. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பார்ப்பவன் இல்லாமலிருக்க முடியாது என்பதுதான் இதிலிருந்து தெரியவருகிறது. இதை எவ்வகையிலும் அறியவும் முடியாது. ஒன்றுக்கொன்று இருத்தலற்ற நிலை இல்லாதபோது இந்த வேறு பாட்டைப் புரிந்துகொள்ள முடியாத காரணத்தாலும், மேலும், இந்த இருத்தலற்ற நிலையை எவ்வகையாலும் தெளிவுபடுத்தமுடியாத காரணத்தாலும், பார்ப்பவனுக்கும், பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையே எவ்வகை வேறுபாட்டறிவையும் கொள்ளமுடியாது என்னலாம்.

எனவே, முற்கூறிய வாதங்களால் பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையே எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாதென்ற முடிவுக்கு நாம் வரலாம். பார்ப்பவன் என்பது, பார்க்கும் பொருள்களி னின்றும் வேறுபடாதிருந்தால், பொருள்களின்பாலுள்ள தடைகள் பார்ப்பவனையும் சார இடமாவதால், பார்ப்பவன் வரம்பற்றவனாகவும், தன்னொளிர்வு படைத்த அறிவாற்றலனாகவும் எவ்வாறு விளங்க முடியும்? பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை நம்மால் அறிய முடியவில்லை என்பதால் இரண்டுக்கும் வேறுபாடே கிடையாது எனக் கூறமுடியாது. கூறப்போனால், பார்ப்ப வனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்கும் எவ்வகை ஒற்றுமையும் கிடையாது. அவைகளுக்குள் வேறுபாடு கிடையாது என்று அத்துவிதவாதிகளும் கூறுவதில்லை. உலகியல்வழி நிறுவப்பட்ட இவைகளின் வேறுபாட்டை அவர்கள் தவிர்ப்பதுமில்லை. ஆனால், அத்துவிதவாதிகள் கூறுவது இதுதான். இத்தகைய வேறுபாடுகளைக் காண எத்தகைய சான்றும் கிடையாது. பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்கும் வேறுபாடு இல்லை என்பதும் வெளிப்படையாக விளங்கவில்லை; மேலும், இது நம் அறிவாலும் அறியமுடியாததாக இருக்கிறது. ஒளியும் இருளும் போன்ற இரு பொருள்களுக்கிடையே எத்தகைய ஒற்றுமையையும் நாம் காணமுடியாது. பார்ப்பவன் எனும் பொருள் பார்க்கும் பொருளிட மிருந்து வேறுபட்டதன்று எனும்போது, அது பார்ப்பவனாகத்தா னிருக்க வேண்டும்; பார்க்கும் பொருளாக அமையமுடியாது. ஆனால், பார்ப்பவன் பார்க்கும் பொருளிடமிருந்து வேறுபட்டவனல்லன் எனும் போது அது பார்க்கும் பொருளாகத்தான் அமையவேண்டும்; பார்ப்பவ னாக அமையமுடியாது. பார்ப்பவன் இயல்பாகப் பார்க்கும் பொருளை அறிவதாக இருந்தால், அந்த அறிவு பார்ப்பவன்கண் ணுள்ளதாகவே தான் அமையமுடியும்; அப்படியென்றால் அந்தப் பார்க்கும் பொரு ளுக்கும் பார்ப்பவன் இயல்பு ஏற்பட, அது இயக்கமற்ற ஒன்றாக அமைதல் அருமையாகும். அதேபோன்று, பார்ப்பவனைப் பார்க்கும் பொருளின் இயல்பைப் படைத்ததாகக் கொண்டு அறிவதாயிருந்தால், அந்த அறிவு பார்க்கும் பொருளின் அறிவாகத்தானிருக்கவேண்டும்; அப்படியென்றால், பார்ப்பவனுக்குப் பார்க்கும் பொருளின் இயல்புதான் அமையும். அதனால் பார்ப்பவனைப்பற்றிய அறிவு அங்கு இல்லாமை யாகிறது என்பதை நாமறிவோம். இதிலிருந்து விளங்குவது தான் என்ன? பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையே வேறு பாடும் கிடையாது, ஒற்றுமையும் கிடையாது என்ற முடிவுக்குதான் வருகிறோம்.

பார்ப்பவனுடன் பார்க்கும் பொருளையும் சேர்த்து அறிவதால், அவைகளுக்குள் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை எனக் கொள்வர் விஞ்ஞானவாதிகள். பார்ப்பவனில்லாதபோது பார்க்கும் பொருள் வெளிப்பட இடமில்லை; அதேபோல் பார்க்கும் பொருளில்லாதபோது

பார்ப்பவனுமில்லை; எனவே, இவ்விரண்டும் ஒரே வேளையில் வெளிப்படுகின்றன என்ற காரணத்தால், இவ்விரண்டும் ஒன்றே யெனக் கூறுவர் சுகநிலைக் கொள்கையுடையவர். ஆனால், இந்தக் கருத்தைப் பொருத்தமானதென்று கூறமுடியாது. இவ்விரண்டும் வேறுபடாதது எனும்போது, ஒரே வேளையில் இவ்விரண்டும் வெளிப் படமுடியும் என்பது முடியாத காரியமாகும். ஒரு பொருளுடன் வேறு ஒன்றும் வெளிப்படுகிறது எனும்போது, இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட பொருள்களின் இணைப்புத் தேவைப்படுகிறது. பார்ப்பவன் பார்ப்பவனுடன் வெளிப்படுகிறான் என்றோ, பார்க்கும் பொருள் பார்க் கும் பொருளுடன் வெளிப்படுகிறதென்றோ நாம் கூறுவதில்லை. ஆனால், விஞ்ஞானவாதிகள் கூறுவது இதுதான்: பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் இணைந்து காணப்படுவதால் அவைகளினிடையே யுள்ள வேறுபாடு வெளிப்படுவதை நாமறியலாம். அப்படியில்லை யென்றால், இவ்விரண்டையும் அறிவதே இயலாத காரியமாய்விடும். மேலும், வேறுபாடற்றநிலை எனும்போது அதை வேறுபாட்டை உணர்த்தும் அறிநிலையாகவும் கொள்ள முடியாது; அப்படியென்றால், வேறுபாடு என்ற நிலைக்கே பொருளில்லாமல் போய்விடும். எனவே தான் பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்கும் வேறுபாடுண்டு என்பதை நாம் கொள்கிறோம். மேலும், பார்ப்பவனையும் பார்க்கும் பொருளையும் ஒரே வேளையில் நாமறிகிறோம் எனும் கூற்று உண்மைக் குப் புறம்பானது என்பதை நாமறியவேண்டும். பார்ப்பவனை எவ் வாறு அறிய முடியும்? அவனை அறிபொருளாகக் கொள்ளமுடியாது. மேலும், பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளுமே வெளிப்படுவதாகவும் கூற முடியாது. பார்ப்பவன் நிரந்தரமாகவும் தன்னொளிர்வுடனும் விளங்குவதை நாம் பொருத்தமாகக் கொள்ளலாம்; ஆனால், பார்க்கும் பொருள் நிலையற்றதாகவும் தன்னொளிர்வற்றும் விளங்குவதால் அது வெளிப்படமுடியாது. இந்த நிலையில், இந்த இரண்டும் மட்டுமே வெளிப்படுகின்றன என எவ்வாறு கூறமுடியும்? இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பார்க்கும் பொருள் பார்ப்பவனில்லாதபோது வெளிப்பட முடியாது; ஆனால், பார்க்கும் பொருளில்லாதபோதும் பார்ப்பவன் வெளிப்பட முடியும். எனவே, பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் ஒரே வேளையில் வெளிப்படுகின்றன எனும் கூற்றுப் பொருளற்றது என்பதை யுணரலாம்.

நமது தன்னறிவின் காரணமாக ஒரு குறிப்பிட்ட பொருள் விளக்கமுறும்போது, வேறு பொருள்கள் அதே வேளையில் விளக்க முறுவதில்லை. ஆனால், தன்னறிவு எப்போதுமே வெளிப்பட்டுக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை நாமறிவோம். அது விளக்கமுறாத நேரமே கிடையாது. அறிவாற்றல் ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளினால் வரையறை செய்யப்படுகிறது எனும்போது, அந்தப் பொருளும் தன் னொளிர்வு பெற்று நிரந்தரமாக வெளிப்பட இடமாகிறது. மேலும்,

தன்னறிவு தன்னொளிர்வாக விளங்குவதால், அது அறிநிலையின் அறிபொருளாகவும் விளங்கமுடியாது. அது அறிபொருளாகப் பாண்டம் போல் விளங்கினால், அதற்குத் தன்னொளிர்வு நிலையோ இயக்கமோ இல்லாததாகத்தானிருக்க வேண்டும். பாண்டம் போன்ற பொருள்களுக்கு அறிநிலையின் இயல்பு கிடையாது. இந்த இயல்பு விளங்குகிறது என்பதற்குச் சான்றும் கிடையாது. இத்தகைய பொருள்கள் அறிநிலையாக விளங்கினால், அவைகளைப் பொருள்களாகவே கருதமுடியாது. பாண்டத்தைப்பற்றிய அறிநிலை, ஒரே வேளையில் பாண்டப் பொருளாகவும் வேறு பொருளாகவும் அமைய முடியாது. இந்த அறிநிலை பொருளாகவும் அமையமுடியாது. ஒரு பொருள் அறிபவனாகவும் அறிபொருளாகவும் ஒரே வேளையில் எவ்வாறு விளங்கமுடியும்? ஒரு குறிப்பிட்ட அறிநிலை வேறோர் அறிநிலையின் பொருளாக அமையலாம்; அப்போது அந்தக் குறிப்பிட்ட அறிநிலை அறிபொருளாக விளங்கும்; ஆனால், அறிபவனாக அது விளங்க இடமில்லை. இருந்தபோதிலும், அது அறிபவன்போல் விளங்கலாம்; ஆனால், பாண்டம் போன்றவைகள் அறிபொருள்களாகவே எப்போதும் விளங்குகின்றன. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? தன்னறிவு நிலையும் பிற பொருள்களும் வேறுபடுகின்றன எனும் காரணத்தால் அவைகளுக்குள் ஒற்றுமை கிடையாது எனக் கூறலாம்.

பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்குமிடையே வேறுபாடிருக்கிறது அல்லது ஒற்றுமையிருக்கிறது என்பதற்கு எத்தகைய ஆதாரமும் இல்லை என்பதை முன்னர் பார்த்தோம். ஆனால், ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் சார்ந்த ஒருவகைத் தொடர்பு ஏன் அமையமுடியாது? இந்தத் தொடர்பு முடியாத ஒன்று எனக் கூறுவர் விமுத்தாத்மன். ஒற்றுமை-வேற்றுமைத் தொடர்பைப்பற்றிக் கூறுபவரின் கருத்து இதுதான்: பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் தம்மியல்பில் வேறுபட்டிருந்தாலும், இரண்டும் பிரமத்தின் இயல்பைப் பெற்றவை என்ற வகையில் ஒற்றுமையியல்பைப் பெறுகின்றன. இந்தக் கருத்தைப் பொருத்தமான வகையில் கொள்ளமுடியாது எனக் கூறலாம். பிரமத்தின் காரணமாக இவ்விரண்டுக்குமிடையே ஒற்றுமை இலங்குகிறது எனும்போது வேறுபாட்டுக்கே இடமில்லை என்னலாம். மேலும், பிரமத்தினால் அடையும் ஒற்றுமை நிலையும், அவைகளின் தன்னியல்பாக விளக்கமுறும் வேறுபாட்டு நிலையும் வெவ்வேறாகும் எனும்போது இரண்டாவது நிலை முதல் நிலையிலிருந்து வேறுபடுகிறதா? அல்லது ஒற்றுமை நிலவுகிறதா? வேறுபடுவதாயிருந்தால், அவைகளின் நிலைகளின் வேறுபாடு காரணமாக, ஒற்றுமைக்கே இடமில்லை எனக் கூறலாம். ஒற்றுமை காரணமாக அவைகளின் வடிவங்களிலும் ஒற்றுமை விளங்குவதாகக் கொண்டால், பிரமம் என்ற வகையில் அவைகள் வேறுபட்டவைகளாக விளங்கவேண்டும்; அல்லது

அவைகளின் இயல்பில் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லாதிருக்க வேண்டும். மேலும், கூறப்போனால், பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்கும் இருவகைத் தன்மைகளுக்கே இடமில்லை என்னலாம். பார்ப்பவனுக்குப் பொருட்குணம் கிடையாது; அதேபோன்று பொருள்களுக்குப் பார்ப்பவன் குணமும் கிடையாது. இத்தகைய இரு தன்மைகளும் இல்லாத நிலையில் ஒற்றுமை-வேற்றுமைத் தொடர்புக்கே இடமில்லாமலிருக்கிறது. பிரமத்தை ஒன்றெனக் கொள்ளும் போது, அது பார்ப்பவனாகவோ, பார்க்கும் பொருளாகவோதான் விளங்கமுடியும்; இரண்டுமாக அது அமையமுடியாது. இதிலிருந்து பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் பிரம இயல்பில் ஒற்றுமையைப் பெறமுடியாது என்பது நன்கு விளங்கும்.

ஒரு பொருள் பல வடிவாக விளங்கமுடியும் எனும்போது நாம் பார்க்கும் பொருளுடன் எத்தகைய முரண்பாடும் தோன்ற இடமில்லை எனக் கொள்ளலாம். ஆனல், இங்குப் பல வினக்கள் எழுகின்றன. ஒரு பொருளிலிருந்து வேறுபடாத வகையில் இந்த வடிவங்கள் அமையமுடியுமா? அல்லது வேறுபடுவதாகக் கொள்ளுவதா? அல்லது வேறுபாடும் வேறுபாடற்ற நிலையும் கலந்த ஒன்ருகக் கொள்ளமுடியுமா? வடிவங்கள் பொருளிலிருந்து மாறுபட்டதன்று எனும்போது, ஒன்ருக விளங்கும் பொருள் பலவாக வடிவுகொள்ள இடமில்லாததாகிறது. மேலும் ஒரு பொருள் ஒரு வடிவில் அமைவதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளலாம்; ஆனல், அதே பொருள் வேறு வடிவங்களை எடுக்கும்போதும், அது ஒரே பொருளாகத்தான் விளங்கும் என்ற கூற்றுப் பொருத்தமற்றது என்றே கூறவேண்டும்; ஒரே பொருள் பல வடிவங்கள் கொள்ளும்போதும் மாறுபடாத நிலையிலிருக்கின்றது எனும்போது, எவ்வகை வடிவும் அதற்குப் பொருத்தமானது எனக் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. ஒரு பொருளிலிருந்து அதன் வடிவங்களை வேறுபட்டவைகளாகக் கொண்டால், இவ் வேறுபாடுகள் அதன் வடிவங்களுக்கும் அந்தப் பொருளுக்கும் எத்தகைய தொடர்பும் ஏற்பட வாய்ப்பில்லையே! மேலும், இத்தகைய வடிவங்கள் ஒற்றுமை-வேற்றுமை நிலையில் பொருளினின்றும் வேறுபடுவதாகக் கொண்டால், ஒவ்வொரு வடிவுக்கும் இரு வடிவங்கள் அமைதல் வேண்டும்; இப்படிப் பார்த்தால், எண்ணற்ற வடிவங்களை நாம் கொள்ளவேண்டியதாகிவிடுகிறது. இத்தகைய வாதத்தின் சிக்கல் இதுதான். ஒரே நேரத்தில் ஒரு பொருளுக்கு வேறுபாடு-ஒற்றுமை எனப்படும் எதிர் மறையாக விளங்கும் பண்புகள் அமைய வழியில்லையென்றே கூறவேண்டும். பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட வடிவத்தைக் கொள்ளமுடியாது. எனவே, இரண்டும் பிரமத்தின் இயல்பைக் கொண்டதாகக் கருதும்போது வேறுபடவில்லையென்றும், தனித்த நிலையில் கொள்ளும்போது, தன்

னியல்பு காரணமாக வேறுபடுகிறது என்று கூறுவதும் பொருளற்ற கூற்றாகத்தான் அமைய முடியும்.

பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் பிரமத்தின் வடிவம் இல்லையானால், பிரமம் அவைகளினும் வேறாகும். பிரமம் வேறுபட்ட நிலையில் விளங்கினால், பாண்டம் போன்றவைகளுக்கும் தோற்றம், அழிவு, பிரமமற்ற நிலை போன்ற தவறுகள் தோன்ற இடமாகிறது. இத்தகைய தவறுகளைப் போக்கப் பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் பிரமத்தினின்றும் வேறுபட்டதன்று எனும்போது, இவ்விரண்டுமே பிரமத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றன என்று கூறமுடியாது. பார்க்கும் பொருள் இயக்கமற்றும், அழியும் தன்மை வாய்ந்ததாகவும் விளங்குவதால் அதைப் பிரமத்துடன் ஒன்றுபடுத்திக் கூறமுடியாது. ஆனால், பார்ப்பவனுக்கும் பிரமத்துக்கும் ஒற்றுமை விளங்குவதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளலாம்; இந்தக் கருத்தில் எத்தகைய தவறுமில்லை எனக் கூறலாம். இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன? பார்ப்பவனுக்கும் பார்க்கும் பொருளுக்கும் எவ்வகை ஒற்றுமை நிலையுமில்லை என்பதை நாம் உணரலாம். பார்ப்பவனைத்தான் ஆன்மாவென்கிறோம். இந்தப் 'பார்ப்பவன்' என்பது, ஆன்மாவி லிருந்து வேறுபட்ட ஒன்று அன்று. ஆனால், பார்க்கும் பொருள் மாயையின் விளைவாக அமைவதால் அதைப்பற்றி நாம் எதையும் கூறமுடியாது.

5. நாம் முடிவாகக் கொள்ளும் கருத்துகளின் சுருக்கம் (Summary of Results)

பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருள் தன்னொளி பெற்றது, அல்லது அறிவாற்றல் வாய்ந்தது என்ற கருத்து அத்துவித அடிப் படைத் தத்துவங்களில் ஒன்றாகும். இதன்மீதுதான் அத்துவிதத் தத்துவமே அமைந்துள்ளது. எனவே, பிரமம் அறிவு மயமாக விளங்குகிறது எனும் கருத்தை விளக்க, பாரதிதீர்த்தருடன் வேறு பல சிறந்த அத்துவிதவாதிகளின் கொள்கைகளையும் நாம் இதுவரை பார்த் தோம். பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, அத்துவிதவாதிகள் நால்வகைத் தத்துவ வாதிகளின் எதிர்ப்பைச் சமாளிக்கவேண்டியதாகிறது. அவர் கள் பிரபாகரர்களும், நையாயிகர்களும், பாட்டர்களும், விஞ்ஞான வாதிகளுமாவர். நமது ஆன்மா தன்னிருப்பிடமாகக் கொள்ளும் அறிநிலை மூலமாகவே வெளிப்படுகிறது எனக் கூறுவர் பிரபாகரர்கள். இதற்குப் பதிலாக ஆன்மாவுக்கும் அறிநிலைக்கும் வேறுபாடு கிடையாதென அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். ஓர் அறிநிலை வேறோர் அறிநிலையால் வெளிப்படுகிறது என்பர் நையாயிகர். இதற்குப் பதிலாக, அறிநிலையே அறிநிலையின் அறிபொருளாக

அமைவதில்லை எனக் கூறுவர் அத்துவிதவாதிகள். நமது ஆன்மா அறிவாற்றலும் இயக்கமற்ற அறியாமையும் கலந்த ஒன்று எனக் கூறும் பாட்டர்களுக்கு எதிராகும் ஒருசீராயுள்ளதும் பகுப்பற்றது மான ஆன்மா முரண்பட்ட பண்புகளையுடைய அடிப்படைப் பொருளாக விளங்கமுடியாது என அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். பொருள்களும் அறிநிலைகளும் ஒன்றெனக் கூறிப் பரிபூரணம் விளங்கும் உள்பொருளை அறிநிலைத் தொடர்புகளெனக் கூறும் விஞ்ஞானவாதிகளின் வாதத்துக்குப் பதிலாக, பார்ப்பவனும் பார்க்கும் பொருளும் ஒன்றெனக் கூறமுடியாதென்றும், மாறுதலற்றதும் நிரந்தரமானதுமான தன்னறிவு நிலையினால் மட்டுமேதான் அறிநிலைத் தொடர்களை நாம் அறிய முடியுமென்றும் அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். இத்தகைய தன்னறிவு நிலைதான் பிரமம் ஆகும். நமது ஆன்மா அறிவாற்றலுடையது. இதனால்தான் பிரமத்தை 'விழிப்பான அறிவு' என வேதநூல்கள் கூறுகின்றன.

5. உள்பொருளை ஆனந்தமாகக் கொள்ளல்

(Reality as Bliss)

'பிரமம் அறிவானந்தமயமானது.' இவ்வுலகமெனும் நாடகத்துக்குச் சாட்சிபூதனாக விளங்கும் நம் அறிவாற்றல்தான் பிரமம் ஆகும். இந்தப் பிரமம் பேரானந்தமயமாக விளங்குகிறது. சாதாரணமாகப் புறவுலகப் பொருள்களால்தான் நமக்கு ஆனந்தம் ஏற்படுகிறது எனக் கருதி, நம்மை நாம் ஏமாற்றிக்கொள்ளுகிறோம்; ஆனால், உண்மையில் இந்த ஆனந்தம், நம் ஆன்மாவையே நடுநிலையாகக்கொண்டிருக்கிறது. 'எல்லாப் பொருள்களின் உள்ளுறை தன்மையாக விளங்கும் இந்த உண்மை, பேரானந்தமயமாக அமைந்திருக்கிறது; இந்த ஆனந்தத்தின் ஒரு பகுதியைத்தான் எல்லா உயிர்களும் பருகுகின்றன.'[1] இதனால் புறவுலகப் பொருள்களிடமிருந்து கிடைக்கும் இன்பத்திற்கும் பேரின்பத்திற்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை மலைக்கும் மடுவுக்குமுள்ள வேறுபாடெனக் கொள்ளலாம். இன்பத்தைப்பற்றியே ஓர் அட்டவணையைத் தைத்திரிய உபநிடதத்தில் வரும் ஆனந்தவல்லியில் (Ānanda valli) நாம் காணலாம். எல்லா இன்பமும் பேரின்ப நிலையுடன் முடிவடைவதாக அங்குக் கூறப்பட்டிருக்கிறது.

1. இன்பமும் அதன் வெளிப்பாடும்

(Happiness and its Manifestation)

பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருளின் அறிவாற்றலியல்பு, சாதாரணமாக வெளிப்படுவதைக் காணலாம்; ஆனால், அதன் ஆனந்தநிலை பொதுவாக மறைக்கப்பட்டிருத்தலை நாமறியலாம். 'பரம்பொருளின் பொதுவியல்பு அறிவாற்றலாக அமைகிறது;

[1] ப. தா. (PD), XV, 2.

அதன் சிறப்புநிலை ஆனந்தத்தில் அடங்கியிருக்கிறது. இந்த ஆனந்தமே பிரமமாகும்.'[1]

புலன்களால் நுகரப்படும் பொருள்களில் காணப்படும் இன்பம், பிரமானந்தத்தின் பிரதிபிம்பமேயாம்; இந்த ஆனந்தம் அகல் புலனின் உளத் திரிபால் அறியப்படுகிறது. இந்த உளத் திரிபை மூவகையாகப் பகுக்கலாம். தூய்மையானது, வீரமிக்கது, மந்தமானது. இவைகளின் முக்குணங்களாக விளங்கும் சத்துவம், இராஜசம், தாமதம் ஆகியவைகளுக்குப் பொருத்தமாக அமைகிறது எனக் கொள்ளலாம். தூய்மையான உளத்திரிபுக்குப் பொருத்தமாகத் துறத்தல், கட்டுப்பாடு, ஈதல் போன்ற பெருங் குணங்களைக் கூறலாம். வீரமிக்க உளத்திரிபுக்குப் பொருத்தமாகத் தாகம், அளவுகடந்த ஆசை, வெறுப்பு, கோபம் போன்ற உணர்ச்சிகளின் நிலைகளைக் கூறலாம். எழுச்சியற்ற உளத்திரிபுக்குப் பொருத்தமாக மயக்கம், அச்சம் போன்ற குணங்களைக் கொள்ளலாம். இத்தகைய உளத்திரிபுகளில் பிரமத்தின் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தைப் பார்க்கலாம்; ஆனால் பிரமானந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தைத் தூய்மையான உளத்திரிபில்மட்டுமே காணமுடியும்.[2] சந்திரனுடைய பிரதிபிம்பம் கலங்கிய நீரில் தெளிவற்றுத் தெரிகிறது; ஆனால், தெளிந்த அசைவற்ற நீரில் தெளிவாகத் தெரிகிறது; அதேபோல ஆன்மாவின் பிரதிபிம்பம் தூய்மையான உளத்திரிபில் முழுமையாகவும், மற்றைய உளத்திரிபுகளில் எழுச்சியற்ற நிலையிலும் விளக்கமுறுகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் வீரமிக்க உளத்திரிபிலும், எழுச்சியற்ற உளத்திரிபிலும் பிரமத்தின் அறிவியல்புமட்டும் தெரிகிறது; அங்கு பிரமத்தின் ஆனந்தநிலை தெரிவதில்லை. ஆனால், தூய்மையான உளத்திரிபில் இந்த ஆனந்த நிலையும் நன்கு தெளிவுறுகிறது. பிரமம் அறிவாற்றல் என்ற நிலையில் அது மறைக்கப்படுவதில்லை; ஆனால், அதன் ஆனந்தநிலை மறைக்கப்படுகிறது. வீரமிக்க உளத்திரிபிலும், எழுச்சியற்ற உளத்திரிபிலும் காணப்படும் மாசு காரணமாக அங்கு ஆனந்தம் விளங்கப்பெறுவதில்லை; அங்கு ஒரு குறைந்த அளவில் தூய்மை நிலவுவதன் காரணமாகத்தான் பிரமத்தின் அறிவாற்றல் நிலை விளக்கமுற வழியேற்படுகிறது. தண்ணீரையும் நெருப்பையும் நாம் கருதும்போது தண்ணீர் நெருப்பின் வெப்பத்தைக் கொள்ளுகிறது; அதன் ஒளியைக் கொள்ளுவதில்லை. இதேபோன்றுதான் தூய்மையற்ற உளத்திரிபுகள் அறிவை மாத்திரம் வெளிப்படுத்துகிறது; தூய்மையான உளத்திரிபினால்தான் பிரமத்தின் அறிவையும் ஆனந்தத்தையும் வெளிக்காட்ட முடிகிறது.[3]

[1] வி.பி.ச. (VPS) பக்கம் 217.
[2] ப. தா. (PD) XV. 3—5.
[3] ப. தா. (PD) XV. 8—11.

விளக்கு, ஒளியையும் வெப்பத்தையும் தன் இயல்பாகக் கொண்டாலும், அது ஒளியையேதான் பரப்புகிறது; வெப்பத்தைப் பரப்புவதில்லை. அதேபோன்று, அறிவாகவும் ஆனந்தமாகவும் விளங்கும் ஆன்மா, எல்லா உளத்திரிபுகளிலும் அறிவையே பரப்புகின்றது. அறிவும் ஆன்மாவும் ஆன்மாவிடம் இணைந்து விளங்குகிறது என்ற காரணத்தால் ஓர் உளத்திரிபில் ஏன் இவ்விரண்டும் விளங்குவதில்லை என வினவத் தேவையில்லை. காரணம் இதுதான்: அறிவு வெளிப்படுவதுபோல் ஆனந்தமும் வெளிப்படவேண்டும் என்ற விதி கிடையாது. உதாரணமாக, ஒரு மலரில் பலவகையான குணங்களைப் பார்க்கிறோம்; நிறம், மணம் போன்ற குணங்கள் பல விளங்கினாலும், ஒரு புலனால் ஒரு பண்பையேதான் அறியமுடியும்; எல்லாக் குணங்களையும் நம்மால் அறியமுடியாது. எனவேதான், அறிவை வெளிப்படுத்தும் ஓர் உளத்திரிபால், ஆனந்த நிலையையும் வெளிப்படுத்தமுடியும் என்ற கூற்றின் பொருத்தமற்ற நிலையை உணரலாம். மேலும், இப்படியும் கூற முற்படுவர்: ஒரு மலரின் நிறமும் மணமும் வேறுபடுகின்றன; ஆனால், ஆன்மாவைப் பொறுத்து அறிவு நிலைக்கும் ஆனந்த நிலைக்கும் எவ்வகையிலும் வேறுபாடு கிடையாதே எனக் கூறலாம். ஆனால், இங்கு இதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். அறிவுக்கும் ஆனந்தத்துக்கும் உண்மையில் வேறுபாடு இல்லாதபோதும், ஒரு வகையில் வேறுபாடுண்டு என்றே கொள்ளவேண்டியதாகிறது. ஏன்? மலரின் பலவகைக் குணங்களுக்கிடையேயும் அடிப்படை இயல்பாக இவ் வேறுபாடுகள் அமைவதாக நாம் கொள்ள மறுக்கிறோம். வெவ்வேறு புலன்களால் அறிகிறோம் என்ற காரணத்தால் தான் இவ் வேறுபாடுகளிருப்பதாகக் கூறுகிறோம். இதேபோன்று அறிவும் ஆனந்தமும் வெவ்வேறு உளத்திரிபுகளால் அறியப் படுகிறது என்ற காரணத்தால்தான் அவைகளுக்குள் வேறுபாடு களுள்ளன எனக் கூறுகிறோம். இங்கு இதைக் குறிப்பிடலாம்: நல்வினையின் பயனாக சத்துவ நிலையால் மாறுதலடைந்து, அறிவாக விளங்கும் உளத்திரிபில் அதன் மாசற்ற நிலையாலும், தூய்மையின் காரணத்தாலும் இந்த அறிவு நிலையும் ஆனந்த நிலையும் ஒன்றே யென அறியலாம். ஆனால், இராஜச உளத்திரிபில் தூய்மை குறைகிறது; எனவே, அறிவுநிலைமட்டுமே அங்கு விளக்க முறுகிறது; ஆனந்த நிலை மறைக்கப்படுகிறது. புளியை உப்புடன் கலக்கும்போது அதன் புளிப்பியல்பு மறைவுபடுவதை இங்கு ஒப்புமையாகக் கொள்ளலாம்.[1]

தூய்மையான உளத்திரிபுகளைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது கூட ஆனந்தத்தை வெளிப்படுத்தும் வகையில் அவைகளுக்குள்ளும்

[1] ப. தா. (PD) XII, 73—79.

பலவகை நிலைகளுள்ளன என்பதை அறியலாம். சான்றாகப் பலவகைத் தூய்மை நிலையிலுள்ள கண்ணாடிகளில் காணும் பிரதிபிம்பத்தை ஒப்புமையாகக் கூறுவர் அத்துவித வித்யாசாரியர். ஆனால், உண்மையில், ஆனந்த நிலையைக் கருத்திற்கொள்ளும்போது, அதில் பலவகை நிலைகளுக்கே இடமில்லை. அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தின் மாசற்ற நிலையையும் மாசுள்ள நிலையையும் பொறுத்துத்தான் ஆனந்தத்தை மிகையாகவும் குறைவாகவும் கூறுவர்.[1] உள நிலை, தூய்மையில் மிகுந்து காணும்போது ஆனந்த நிலையும் மிகைபட வெளிப்படுகிறது. இத்தகைய சத்துவநிலையை மறைக்குமளவுக்கு இராஜஸமும் தாமசமும் விளங்கும்போதுதான் நாம் இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் உணருகிறோம்; இங்கு ஆனந்த நிலை முற்றிலுமாக மறைவுறுகிறது.

புறப் பொருள்களை அடையவேண்டும் என்று நாம் ஆசை கொள்ளும்போது அதனுடன் துன்பமும் தோன்றுகிறது. நாம் விரும்பும் பொருளை நாம் அடைவோமா, இல்லையா என்ற ஆவலும் தோன்றுகின்றது. நாம் விரும்பும் பொருளை அடையாதபோது, துன்பம் அதிகரிக்கின்றது; அதனால் தடையாக நிற்கும் பொருள்களின்மீது வெறுப்புத் தோன்றுகிறது. இந்தத் தடையை அகற்ற முடியாது எனத் தோன்றும்போது மீண்டும் துன்பம் பெருகுகின்றது. எனவே இராஜஸ, தாமச குணங்களால் எழும் மனச் செயல்களின் போது, எத்தகைய ஆனந்தமும் கிடையாது என்னலாம். நாம் விரும்பியதை அடையும்போது ஒருவகை இன்பமும் மன நிறைவும் நம்மை வந்தெய்துகின்றன. இந்த இன்பத்தை அனுபவிக்கும் போது அந்த இன்பம் பெருக்கெடுக்கிறது. ஆனால், பேரானந்தமாக விளங்கும் ஒன்றைப் புலப் பொருள்களால் தரமுடியாது. ஆனால், இந்தப் பொருள்கள்தாம் ஆனந்தத்திற்கு அடிப்படையாக விளங்குவதுபோல் தோன்றுகிறது. கூறப்போனால் இத்தகைய ஆனந்தம், அதாவது புறப்பொருள்களால் விளையும் ஆனந்தம், பிரமானந்தத்தின் ஒரு துளியேயாகும். பிரமத்தின் மூவகை யியல்பைப்பற்றி இவ்வாறு கூறலாம்: இயக்கமற்ற பொருள் இருக்கையைத்தான் (existence) வெளிப்படுத்துகிறது; அங்கு அறிவாற்றலும் ஆனந்தமும் மறைவுபடுகின்றன. மாசு நிறைந்த உளத்திரிபுகளால் இருக்கையையும் அறிவாற்றலையும் வெளிப்படுத்த முடியும்; ஆனால், ஆனந்தம் மறைவுபடுகிறது. ஆனால், தூய்மையான உளத்திரிபால்தான் இருக்கையையும், அறிவாற்றலையும், ஆனந்தத்தையும் ஒருங்கே வெளிப்படுத்த முடியும்.[2]

[1] சி.லே.ச. (SLS) Rol. II, பக்கம் 43.
[2] ப. தா. (PD) XV, 12—21.

2. அன்பின் இருப்பிடமாக ஆன்மா (The Self as the Seat of Love)

பேரன்பின் இருப்பிடம் நமது ஆன்மாவே என வியாக்ஞவல்கியர் தம் மனைவியான மைத்ரேயியிடம் கூறினார். புறப்பொருள்கள்மேல் நாம் ஆசை கொள்ளுகிறோம் எனும் அந்த ஆசை புறப்பொருள்களுக்காக அன்று; அது அன்பாக விளங்கும் ஆன்மாவின்பேரில் நாம் கொள்ளும் ஆசைதான் புறப்பொருள்கள்மேல் கொள்ளும் ஆசைபோல் விளங்குகிறது.[1] 'இந்த ஆன்மா, தன் மக்களை விடவும் அரிதானது; செல்வத்தை விடவும் அரிதானது. ஏன் அது எல்லாவற்றைவிடவும் அரிதானது எனக் கூறவேண்டும். இந்த ஆன்மாதான், நம் அகநிலைப் பொருள்களினுள் புதைந்துகிடக்கிறது.'[2] மற்றைப் பொருள்களில் நாம் அன்பு செலுத்துவதால் நம் ஆன்மாவுக்கு இன்பம் பிறக்கிறது. ஆனால், இந்த இன்பம் முதன்மையானதன்று. நம் ஆன்மாவின்பேரில் நாம் கொள்ளும் அன்பே முதன்மையானது. அதன்முன் எதுவுமே நிகரில்லை. கணவன், மனைவி, மக்கள், செல்வம், கன்று காலிகள், நாம் பிறக்கும் வகுப்பு, இந்த உலகங்கள், கடவுள்கள், வேதங்கள், பஞ்சபூதங்கள்—இவைகள் எல்லாம் தம்மியல்பாக விளங்குவனவல்ல. இவைகளையெல்லாம் நாம் விரும்புகிறோம் என்றால், நாம் நம் ஆன்மாவை விரும்புகிறோம் என்பதுதான் பொருளாகும்.[3] 'ஒரு கணவனைக் கணவன் என்ற நிலையில் கிடைப்பதற்கு அரிதாகக் கொள்ளவேண்டியதில்லை; நம் ஆன்மா அரிதாக விளங்குவதால்தான் கணவனும் அரிதாக அமைகிறான்.'[4] ஒரு மனைவி தன் கணவனை விரும்புகிறாள் எனும்போது, அக்கணவனிடம் அவள் கொள்ளும் காதல் விளங்குகிறது. இந்தக் காதலும் அவள் விரும்பும் இன்பத்தை ஒட்டியே அமைகிறது என்னலாம்.[5] தன் கணவனே தன் அன்பின் முழுமையான வடிவம்

[1] ப. தா. (PD) XII, 5.
[2] பிருகதா I, iv, 8.
[3] ப. தா. (PD) XII, 6.
[4] ப. தா. (PD) XII, 9.
[5] பிருகாதரணியக உபநிடதத்தில் வரும் இந்தக் கூற்றைப் பாரதி தீர்த்தர் இவ்வாறு விளக்குவார்: இங்கு ஒரு மனைவியின் அன்பைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அதை சாதாரணமாக உலகியல் வகைப்பட்ட ஆன்மாவெனக் கூறாது, உயர்நிலை ஆன்மாவெனக்கொள்ளும்போது அது பண்பிற்கும் அப்பாற்பட்ட நிலையில் காதல் கொள்பவரிடமும், காதலிப்பவரிடமும் விளங்குவதால் உபநிடதக் கருத்துக்கு ஒத்த வகையில் விளக்க முற்படலாம். ஆனால் பாமர மக்களுக்கும் புரியவேண்டும் என்ற வகையில்தான் பாரதிதீர்த்தர் வேறு வகையில் இந்த உபநிடதக் கூற்றைப் பொருள் கொள்ள முற்படுகிறார். ஆனால், அவர் தரும் கருத்துத் தவறாகப் பயன்படலாயிற்று. அத்துவிதத்தை கருவியாகவும், 'தானே உள்பொருள்' எனவும் கொள்பவர்கள் (Solipsists) தங்கள் நிலைக்குகந்தவகையில் இவர்தம் வாதத்தைத் தமக்குச் சாதகமாகக் கொள்வர். இதனால் இவர்தம் கருத்துக் கீழ்மையானதாக விளங்குகின்றது.

எனக் கொள்ளும் ஒரு மனைவி, தன் கணவனிடம் எந்த நேரத்திலும், எந்தச் சூழ்நிலையிலும் வெறுப்புக் கொள்ளவே இடமில்லை என்னலாம். ஆனால், சாதாரண வாழ்வில் இந்த நிலையை நாம் காணுவதில்லை.[1] ஏன்? 'மனைவிகூட மனைவி என்ற நிலையில் அவள் அரிதெனக் கூற முடியாது; ஆனால், அவள் ஆன்மா என்ற காரணத்தால்தான் அரிதாக விளங்குகிறாள்.' மனைவியும் கணவனும் ஒருவரை ஒருவர் விரும்புகிறார்கள் எனும்போது, தங்கள் தங்கள் காரணங்களுக்காகவே தான் ஒருவரை ஒருவர் விரும்புகிறார்கள் என்று கூறலாம்.[2] மக்களை நாம் விரும்புகிறோம் எனும்போதும் இதே உண்மைதான் விளக்கமுறுகிறது. 'மக்களாக விளங்குவதால் அவர்களிடம் நாம் அன்பு செலுத்தவில்லை; ஆன்மாவின் காரணமாகத்தான் அவர்களை அரிதாகக்கொண்டு அன்பு செலுத்துகிறோம்.' ஏன்? சில வேளைகளில் பெற்றோர்கள் அன்பு செலுத்தும்போதும் குழந்தைகள் அழுவதுண்டு; அதனால் பெற்றோர்களும் அக் குழந்தையுடன் சேர்ந்து அழுவதில்லை. கூறப்போனால் நம்முடைய இன்ப விழைவுக்காக வேண்டித்தான் நாம் குழந்தைகளிடம் அன்பு செலுத்துகிறோமேயொழிய, குழந்தைகளுக்காக வேண்டியல்ல என்பதை யுணரலாம். உயிருள்ள பொருள்களுக்கே இப்படியென்றால், உயிரற்ற பொருள்களாக விளங்கும் செல்வம், குலம், உலகங்கள், கன்று காலிகள் முதலியவற்றை அவைகளுக்காக நாம் எப்படி விரும்பமுடியும்? நமக்காக வேண்டித்தான் விரும்புகிறோம். 'செல்வத்தையும் நமக்காக வேண்டித்தான் விரும்புகிறோம்; செல்வத்தைச் செல்வத்துக்காகவேண்டி விரும்பவில்லை. பிராமணர் குலத்தை விரும்புகிறோம் என்றால், நமக்காக வேண்டித் தான் விரும்புகிறோம்; பிராமண குலத்துக்காக நாம் விரும்பவில்லை. அதேபோன்று, க்ஷத்திரிய குலத்தையும் அதற்காக வேண்டி நாம் விரும்பவில்லை; நமக்காக வேண்டித்தான் விரும்புகிறோம். இதே போன்றுதான் இந்த உலகங்களையெல்லாம். எல்லாவற்றையும் நமக்காக வேண்டித்தான் அவைகளை அரியனவாக எண்ணி விரும்புகிறோம்; அவைகளுக்காக அன்று.' திருமால் போன்ற கடவுள்களை வணங்கும்போதும் நமக்காகத்தான் வணங்குகிறோம்; அவர்களுக்காக அன்று. அதனால்தான் கடவுளர்களிடம் நம் பாவங்களை அகற்றக் கோருகிறோம். பாவமற்ற கடவுளர்களுக்காக நாம் எவ்வாறு கோர முடியும்? இதனால்தான் கடவுளர்களையும் நமக்காகத்தான் விரும்புகிறோம்; அவர்களுக்காக அன்று. வேதநூல்களைப் பிராமணர்கள் படிக்கிறார்கள் என்றால் அது வேதங்களுக்காக அன்று; தங்கள் பிராமணீயத்தைக் காப்பாற்றுவதற்குத்தான் அவர்கள் படிக்கிறார்கள். இதனால் தான் மற்றைக் குலத்தோர்களும் தங்களை விலக்கப்பட்ட குலத்தோ

[1] ப. தா. (PD) XII, 7.
[2] ப. தா. (PD) XII, 9.

ஏாகக் கருதக்கூடாது என்ற காரணத்துக்காகத்தான் வேதத்தைப் படிக்க முற்படுகிருர்கள். இதனுல்தான் வேத நூல்களும் தம்மியல்பு பெற்றவையல்ல என்பது பெறப்படும். 'எனவே, வேதமும் நமக்காகத்தான் விளங்குகிறது என்ற அளவில்தான் அது அரிதாக விளங்குகிறது. அதனுல்தான் அதனைப் படிக்கிருேம்; அதற்கு வேண்டி நாம் படிப்பதில்லை.' சுருங்கக் கூறுமிடத்து, நம் ஆன்மாவிற்காகத்தான் இவைகளையெல்லாம் கொள்ளுகிருேம். எனவேதான் அவைகள் முதன்மையிடத்தைப் பெறுவதில்லை. இந்த ஆன்மாதான் அன்பின் நடுவே வீற்றிருக்கிறது; அதையே தன்னிருப்பிடமாகக் கொள்ளுகிறது.[1]

'நமது ஆன்மாவுக்காக விளங்கும் இந்த அன்பின் உண்மைதான் என்ன? இதுதான் பற்றுதலா (rāga)? அல்லது நம்பிக்கையா (sraddhā)? அல்லது பக்தியா? அல்லது விருப்பமாகுமா (iccha)? சாதாரணமாகப் பெண்கள் போன்ற பொருள்கள் மீது நாம் பற்றுதல் கொள்ளுகிருேம்; பலி போன்ற சடங்குகளில் நாம் நம்பிக்கை கொள்ளுகிருேம்; நமது ஆசானிடத்தில் பக்தியோடு அன்பு செலுத்துகிருேம்; மேலும், பொருள்களை அடையவேண்டும் எனும் ஆசையும் நமக்குண்டு. இத்தகைய நால்வகை விருப்பங்களும் ஒரே பொருளைப் பற்றியதாய் விளங்கவேண்டும் என்பதில்லை. அன்பு எனும்போது எல்லாப் பொருள்களிடமும் அன்பு செலுத்தமுடியும் என்பதாகாது. சான்ருக, ஆசானிடத்தில் காட்டவேண்டிய பக்தியை நம் மனைவியிடம் காட்டுவதில்லை; காட்டினுல் அன்புக்கு இடமில்லாதாகிவிடும். அன்புக்குக் கூறப்படும் வேறு பொருளில் இந்த உண்மையைக் காணலாம்.' அன்பின் இயல்பைப்பற்றி நன்கறியும்போது முற்கூறிய கூற்று உண்மையாக விளங்கலாம். ஆனுல், பலவகையாக வெளிப்படும் அன்பை நாம் கருதும்போது, மாற்றமற்ற ஒரு பண்பு அவைகளில் இலங்குவதைப் பார்க்கலாம். ஆனுல், அகப்புலனின் உளத்திரிபாக விளங்கும் இந்த அன்பு இன்பத்தையே தன் நிலைக்களனுகக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை நாமுணர வேண்டும்.[2]

இந்த அன்பு இருத்தல் தன்மையுள்ளது என்ற காரணத்தால் தான் அதில் ஆன்மா அமைகிறது எனக் கூறுகிருேம். அன்பில் துன்பமில்லை என்பதால் இதைக் கொள்ளுவதாகக் கூறமுடியாது. துன்பமற்ற நிலையிலிருப்பதால்தான் ஆன்மாவை நாம் மிகவும் நேசிக்கிருேம் எனக் கூறமுடியாது. ஏன்? துன்பமுறும்போதும் ஆன்மாவை நேசிப்பதை நாமறியலாம். துன்பமற்ற நிலைக்குக் காரணமாக அமைவதால்தான் ஆன்மா அன்பினுள்ளே விளங்குகிறது என்றும் கூற முடியாது; அப்படிக் காரணமாக அமைகிறது எனக் கொண்டால், வரம்

1 ப. தா. (PD) XII, 11—20.
2 ப. தா. (PD) 21, 22.

பற்ற நிலையில் வெளிப்படும் அன்புக்கே இடமில்லாதாய்விடும். இதே காரணத்தால் ஆன்மா நம் இன்பத்திற்கும் கருவியாக அமைகிறது என்று கூறவும் முடியாது.[1] இப்படியுங் கூறுவதுண்டு: இன்பத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும் உணவு போன்றவைகளை நாம் விரும்புகிறோம். எனவே, மகிழ்வுக்கு அல்லது இன்பத்துக்குக் கருவியாக விளங்கும் ஆன்மாவிடம் நாம் அன்பு செலுத்துகிறோம் எனக் கூறுவர். இங்கு அன்பைத் தானாகவே முடிந்த ஒன்றாகக் கொள்ளவில்லை; அது ஒரு துணைப் பொருளாகத்தான் கொள்ளப்படுகிறது. இத்தகைய விதம் பொருத்தமற்றது எனக் கூறலாம். உணவு முதலியவைகள் நம்மால் அனுபவிக்கத் தக்கனவாய் (bhogyatva) விளங்குகின்றன. ஆனால், ஆன்மாவை, உணவைப்போல், அனுபவிக்கத்தக்கது எனக் கூற முடியாது. அது எல்லா அனுபவங்களையும் அனுபவிக்கும் ஒன்றாக விளங்குகிறது.[2]

உலகப் பொருள்களிலிருந்து வரும் இன்பத்தை விரும்புவதைச் சிறந்ததெனக் கூறமுடியாது. புலன்களால் விளையும் அவா நிலையற்றது. ஆனால், ஆன்மாவோ பேரன்பைத் தன்னகத்தே கொண்டது; உயர்ந்த இன்பத்தைத் தன் நிலைக்களனாகக் கொண்டது. பொருள்களிலிருந்து கிடைக்கும் இன்பம் நிலையற்றது; ஆனால், ஆன்ம இன்பமோ நிலையானது; எப்போதும் கிடைக்கும் தன்மையது. ஒரு பொருளிலிருந்து வேண்டிய இன்பத்தைப் பெற்ற பின்னர் அப் பொருளை விலக்கிவிட்டு, வேறொரு பொருளை அடைந்து, அதனின்றும் இன்பத்தைப் பெறுகிறோம். இதனால்தான் புறப் பொருள்களிலிருந்து கிடைக்கும் இன்பம் நிலையற்றது எனக் கூறுகிறோம். ஆனால், ஆன்மா உயர்ந்த இன்பத்தின் இருப்பிடமாக அமைகிறது; இதனால் தான் ஒருவன் தன்னை அழிக்க முற்பட மறுக்கிறான். இத்தகைய ஆன்மாவை ஒருவனால் விளக்கவும் முடியாது, அடையவும் முடியாது, தவிர்க்கவும் முடியாது, ஏற்றுக்கொள்ளவும் முடியாது. நமது கருத்தைச் செலுத்த வேண்டாத பொருளாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கொள்ள முடியாது. காரணம் இதுதான்: அந்தப் பொருளுக்கும் அடிப்படைப் பொருளாக ஆன்மா விளங்குவதால் அதை இலகுவில் தவிர்ப்பதும் முடியாத காரியமாகும். எவனும் தன்னை அழிக்க முற்படான் என முன்பு குறிப்பிட்டோம். அப்படியென்றால், வாழ்வில் அளவுக்கு மிஞ்சிய பாசத்தாலோ வெறுப்பாலோ ஒருவன் தற்கொலை செய்ய முற்படுகிறானே என்று சுட்டிக் காட்டலாம். இந்த வாதமும் பொருத்தமற்றதே. வாழ்க்கையில் வெறுப்புக்கொள்ளும் ஒருவன் தன்னுடலைத் தான் பழிக்கிறான்; ஆன்மாவையன்று. இதனால்தான் தற்கொலையின் போது உடலைத்தான் அழிக்க முற்படுகிறோம்; ஆன்மாவையன்று என்பதை நாம் அறியலாம்.

[1] *தத்துவப் பிரதீபிகை* (Tattava-pradīpikā), பக்கம் 359.
[2] *ப. தா.* (PD) XII, 23, 24.

முழுமையானதும் கட்டுப்படாததுமான அன்பின் நிலைக்களனாக நமது ஆன்மா விளங்குகிறது என்ற உண்மைக்கு ஆதாரமாகத்தான் முற்கூறிய வேதநூல் கூற்றுகளைக் குறிப்பிட்டோம். இந்த முடிவை வாதங்களாலும் நம்மால் அடைய முடியும். சாதாரணமாக உலகத்தில் ஒரு தந்தை, தன் மகனின் நண்பனை விடவும், மகனையே நன்கு நேசிப்பதை நாமறிவோம். தன் மகனின் நண்பனைத் தொலைவுத் தொடர்பாகவேதான் கொள்ளுகிறோம். இதே காரணத்தால்தான் ஆன்மாவை நாம் அரிதென நேசிக்கிறோம். இவ்வுலகப் பொருள்களை யெல்லாம்விட அது அரிதாக விளங்கும் காரணத்தால்தான் அது உயர்ந்த அன்பின் இருப்பிடமாகத் திகழ்கிறது. மேலும், 'நான் இந்த உலகத்திலேயிருக்கவேண்டும்; நீண்ட காலம் வாழவேண்டும்' என்பது போன்ற விருப்பத்தை நாம் கருதும்போது, நாம் நம் ஆன்மாமீது கொள்ளும் அன்பு நேரடியாகவும், உடனடியாகவும், கட்டுப்பாடின்றியும் அமைகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவே இன்பத்தின் இருப்பிடம்; அன்பு அங்குத்தான் உறைகிறது என்ற உண்மையை வேத நூல்களாலும், வாதங்களாலும், அனுபவத்தாலும் நாம் வலியுறுத்தலாம் என்பதை நிறுவ முடியும்.

3. ஆன்ம நிலையைப்பற்றிய மூன்று கருத்துகள் (The Three Notions of Self-hood)

மக்கள், மனைவி முதலியவர்களே ஆன்மாவைவிடவும் முக்கியமானவர்கள் என்றும், அவர்களுக்குப் பின்னருள்ள அடுத்த முக்கியப் பொருளாகத்தான் ஆன்மா அமைகிறது எனக் கூறி, வேதநூல்களைச் சான்றாகக் காட்டுபவர்களுமுண்டு. 'மக்கள் போன்ற வடிவில்தான் நீ விளங்குகின்றாய்' என்று காருதகீ உபநிடதம் கூறும்.[1] மேலும் மக்கள் போன்றவர்களைத்தான் முதன்மையாகக் கொள்ளவேண்டுமென்று ஐத்திரேய உபநிடதம் கூறுவதாகக் கொள்வர். ஒரு தந்தைக்கு மகனே சிறந்தவனாகக் கூறப்படுவதை நாமறியலாம்; 'மகனில்லாத ஒருவனுக்கு எந்த உலகமுங் கிடையாது' என்பதையும் நாமறிவோம். 'அறிவுசான்ற மகனால் மறுமையுலகைப் பெறமுடியும்' எனும் பிருகதாரணிய உபநிடதக் கூற்றும் இதே கருத்தையே கூறுகிறது என்னலாம்.[2] ஏன்? சிறந்த மகனால் மறுமை உலகம் மட்டுமன்று, இந்த உலகத்தையும் நாம் அடைய முடியும். 'மக்களாலாகிய இந்த உலகத்தை மகனால்மட்டுமே பெறமுடியும், வேறு எவ்வகை வழியுமில்லை' என்பது பிருகதாரணியம்.[3] தன் மகனால் ஒரு தந்தை எல்லா உலகங்களையும்

[1] (Kauṛitaki Up.) காருதகீ உபநிடதம் II, 11.
[2] பிருகதா. I, v, 14.
[3] பிருகதா. I, v, 16.

கொள்ளலாம் என்பதைச் சம்பிரதிகர்மத்தின் (Sampratti-karma) மூலமாக[1] அடையமுடியும் என்பதை உபநிடதம் விளக்க முற்படும். 'புத்ர' (putra) என்னும் சொல் தந்தை, பல காரணங்களால் நிறைவேற்றமல் சென்ற கடமைகளை மகன் செய்வதைத்தான் குறிக்கிறது. தந்தை செய்யத் தவறிய கடமைகளைத் தானே செய்பவன் என்ற பொருளில்தான் அவனைப் 'புத்திரன்', 'மகன்' என்று கூறுகிறோம். இதனால் தந்தை இறந்தபோதிலும், தன் மகன் காரணமாக அவன் இந்த உலகில் வாழ்கிறன் என்றே கொள்ளவேண்டும். இதனால் அவன் இறந்தும் இந்த உலகத்தைக் கொள்ளுகிறன் என்றே கூறவேண்டும்.[2] இதிலிருந்து மகன், மனைவி போன்றவர்களே முதன்மையானவர்கள் என்பதும், ஆன்மா அதற்கு அடுத்தபடியானதுதான் என்பதும் நன்கு விளங்கும்.[3]

இந்தக் கருத்தைக் கூறுபவர்கள், வேதநூல்களைத் தங்களுக்குச் சாதகமாகக் குறிப்பிடுவதனால் திருப்தி யடைந்துவிடவில்லை. தங்கள் கூற்றின் உண்மையை விளக்க உலகியல் மாயையையும் அவர்கள் காட்டுவர். ஒரு குடும்பத்தில் மகனைத்தான் மிக முக்கிய அங்கமாகக் கருதுகிறோம். ஏன்? தன் மகனுக்காக ஒரு தந்தை எவ்வளவு சிரமப்பட்டுச் செல்வத்தைச் சேர்க்கிறர்! எனவே, மகன்போன்றவர்களே மிக முக்கியமானவர்கள் என்பதும், அவர்கள் ஆன்மாவை விடவும் சிறந்தவர்கள் என்பதும் அவர்தம் கூற்றகும்.[4]

முற்கூறிய கருத்துகளைக் கருதும்போது, ஆன்மா மற்றைப் பொருள்களைவிடவும் தாழ்ந்தது என்பது தெளிவாக்கப்படவில்லை என்பதை நாம் அறியலாம். நம் ஆன்மாவை மூவகையாகக் கூறலாம்: இடைத்தர ஆன்மா. திரிபு ஆன்மா, முதன்மையான ஆன்மா. மக்களைப் போன்றவர்களிடம் நாம் கொள்ளும் ஆன்மநிலை நம் உண்மை ஆன்மாவிடமிருந்தும் வேறுபடுவதன் காரணமாக இடைத்தர நிலையாகக்கொள்ளலாம். பஞ்சகோசங்களாலாக்கப்பட்டஉள்ளமும் உடலும் சாட்சி-ஆன்மாவிடமிருந்து வேறுபட்டாலும், அது வெளிப்படையாகத் தெரியப்படவில்லை. இதனால் உள்ளத்தையும் உடலையும் உயிராக அல்லது ஆன்மாவாகக் கொள்ள நேரிடுவதைத்தான் திரிபு-ஆன்ம நிலையெனக் கூறுகிறோம். சாட்சி-ஆன்மாவுக்கு எதிர்மறைத் தொடர்பாக எதுவுமே கிடையாத காரணத்தால், சாட்சி-ஆன்மாவுக்கும் வேறு எப்பொருளுக்கும் இடையே விளங்கும் வேறு

[1] தன் அந்திம காலத்தில் தனக்குரிய கடமைகளைத் தன் மகனிடம் ஒப்படைப்பதைத்தான் சம்பிரதி கர்மமெனக் கொள்வர்.

[2] சங்கரரின் விளக்கவுரையைப் பார்க்க. Sankara's Commentary, Mem. Edn. Vol. 8, பக்கங்கள் 194, 195.

[3] ப. தா. (PD) XII, 32—37.

[4] ப. தா. (PD) XII, 38.

பாட்டிற்கு இருத்தல் தன்மை அல்லது வெளிப்படும் பண்பு கிடையாது எனக் கூறலாம். எல்லா உயிர்களிலும் பகுக்க முடியாதபடி விளங்கும் ஆன்மாவையே முதன்மையான ஆன்மா எனக் கூறுகிறோம். ஆன்மநிலை மூன்று வகைகளாக விளங்கினாலும், வேறுபட்ட உலகியல் நிலைக்கொத்த வகையில் இந்த ஆன்ம நிலைக் கருத்தும் மாறுபடுவதை நாமறியலாம். உலக வழக்கில் இம் மூன்றில் எதையாவது வலியுறுத்தும்போது மற்றை இரு கருத்து களும் அதற்கு அடுத்தபடியாக விளங்குகின்றன. சான்றாக இதைக் கூறலாம். ஒருவன் இறக்கும்போது அவன் குடும்பத்தினரைக் காப்பாற்ற விழையும்போது, அவன் மகன் முதலி யோருக்கு முதன்மையிடம் கொடுக்கிறான். சாதாரண வாழ்வில் ‘நான் மெலிந்தவனாக இருக்கிறேன்’, ‘நான் அழகாக இருக்கிறேன்’ எனும்போது நம் உடலையே ஆன்மாவாக, அதாவது, திரிபு ஆன்மாவாகக் கொள்கிறோம். ‘விரதங்கள் மூலம் என்னால் மறுவுலகை அடையமுடியும்’ எனும் கூற்றில் உடலையே ஆன்மா வாகக் கொள்ளும் கருத்து வலியுறுத்தப்படவில்லை; ஏன்? விரதங் களின்போது நாம் உடலையும் வருத்துவதை அறியலாம். எனவே, இங்கெல்லாம் செயல்வகையில் இயங்கும் ஆன்மாவையே (agent-self) குறிப்பிடுகிறோம். ‘பிறவிப் பெருங் கடலினின்றும் நான் விடுபடுவேன்’ எனும்போது அறிவாக விளங்கும் ஆன்மாவையே குறிப்பிடுகிறோம். இதிலிருந்து என்ன விளங்குகிறது? உலக நிலைகளுக்கொத்த வகையில் ஆன்மாவைப்பற்றிக் கூறும் நிலைகளும் வேறுபடுகின்றன என்பது விளங்கும். சடங்குகள் பலவாக விளங்கி னாலும் ஒவ்வொரு சடங்குக்கும் ஒவ்வொருவர் தகுதியுடையவராய் விளங்குதல்போல, ஆன்ம நிலைகளைப்பற்றிக் கூறுவதும் அவரவர் நிலைக்கொத்த வகையில் வேறுபடுகின்றன. சான்றாக, பிரகஸ்பதி சேவை (Bṛhaspati-sava) போன்ற பலிகளைப் பிராமணர்களே செய்யத்தக்கவர்கள் என்பதும், மற்றவர்கள் இதற்கு அருகரல்லர் என்பதும் அறியக்கிடக்கிறது; இராஜசூய பலிகளை அரசர்களே தாம் செய்யவேண்டும்: ‘வைஸ்யாஸ்தோ’மங்களை (Vai'syastoma) வைசியர்கள்தாம் செய்யவேண்டும். இதேபோன்று ஒவ்வோர் உலக நிலைக்கும் தக்கவாறு ஆன்மாவைப்பற்றிய கருத்து மாறுபடு கின்றது. ஒரு கருத்தை முதன்மையானதாகக் கொள்ளும்போது மற்றைக் கருத்துகள் அதற்குத் துணைகளாக அமைகின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட மரபு வழக்கில் கொள்ளப்படும் ஆன்ம நிலைக் கருத்துக்கேற்ப, அன்பும் வேண்டப்படுகிறது. இந்த ஆன்ம நிலைக்குப் புறம்பான பொருள்கள் அந்த ஆன்மக் கருத்துக்குத் துணையாக விளங்குகின்றன; எனவே, இந்தப் பொருள்கள்மேல் கொள்ளப்படும் அன்பும் குறைந்த நிலையிலுள்ளது என்பதையும் நாம் குறிப்பிடல்வேண்டும். ஆன்மாவுக்கும், அதைச் சார்ந்த

துணைப்பொருள்களுக்கும் அப்பாலாக ஏதாவது பொருள்கள் விளங்கு வதாயிருந்தால், அப் பொருள்கள்மேல் எத்தகைய அன்பையும் செலுத்த மறுக்கிறோம். இதிலிருந்து விளங்குவதுதான் என்ன ? ஆன்மக் கருத்து எவ்வகையாக அமைந்திருந்தாலும், அது அன்பின் இருப்பிடமாக, நிலைக்களனாக விளங்குகிறது என்பதை நாமறிய லாம். ஆன்மாவைத் தவிர்த்த வேறு பொருள்களை நாம் விரும்பு கிறோம் எனும்போது, அவைகளை ஆன்மாவுக்காகத்தான் விரும்பு கிறோம் என்பதை நாமறிதல்வேண்டும்.[1]

ஆன்மாவுமற்று, ஆன்மாவின் துணைப் பொருள்களுமற்று விளங்கும் பொருள்களை நாம் தவிர்க்கிறோம் ; அவைகளை நாம் வெறுக்கிறோம். சான்றாக, நாம் பார்க்கும் புல் போன்றவைகளை நாம் மதிப்பதில்லை ; அதேபோன்று, காட்டு விலங்குகளையும் நாம் வெறுக்கிறோம். ஆன்மாதான் உயரிய அன்பின் இருப்பிடமென முன்னர்க் கூறினோம். இந்த ஆன்மாவுக்குத் துணையாக விளங்கும் பொருள்களில் சாதாரண அன்பையே செலுத்துகிறோம். இங்கு இதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். சில பொருள்கள் எப்போதும் துணையாக விளங்குமென்றும், சில பொருள்கள் எப்போதும் துன்பம் தருவனவென்றும் அறுதியிட எவ்வகை விதியும் கிடையாது. சான்றாக, புலியை நாம் கொள்ளலாம். நம்மீது வெறியுடன் பாயும் புலியை நாம் வெறுக்கிறோம் ; அந்தப் புலி நம்மை மதிக்காது வாழும்போது நாமும் அதை மதிப்பதில்லை ; அது நம்மிடம் விளையாடும்போது அதை நாம் நேசிக்கிறோம். எனவேதான், அன்பு செலுத்தும் பொருள்கள், வெறுக்கவேண்டும் பொருள்கள், மதிக்கத் தகாத பொருள்கள் எவை எவையென நம்மால் கூறமுடியாது என்னலாம். அன்பு செலுத்தும் பொருள்கள் நமக்குத் துணையாக அமைகின்றன ; வெறுக்கத்தகும் பொருள்கள் நமக்குத் துன்பத்தைத் தருகின்றன. மதிக்கத்தகாத பொருள்களால் துன்பமுமில்லை; துணையுமில்லை. ஆனால், ஆன்மா இவைகளிலிருந்தெல்லாம் மாறு பட்டதாகும். அது அன்பின் இருப்பிடமாக எப்போதும் திகழ்கிறது. ஆன்மாவின் காரணமாகத்தான் எல்லாம் அன்பு மயமாகத் திகழ்கிறது எனும் யாக்ஞவல்கியரின் கூற்றின் பொருளை இதிலிருந்து நன்கறியலாம்.

' தன் மகனைவிடவும், ஏன், ஏனைய செல்வம், மற்றும் அரிதாகக் கொள்ளப்படும் பொருள்களைவிடவும் ஆன்மாவையே அன்பு செலுத்தும் பொருளாகக் கொள்ளுகிறோம். இந்த ஆன்மா நம்முள் நுண்மையாக விளங்குகிறது ' என்ற பிரகதாரண்யக் கருத்திலிருந்து[2] எல்லாப் பொருள்களையும்விட ஆன்மாவிடத்தில்

[1] ப. தா. (PD), XII, 39-50.
[2] பிரகதா., I, iv, 8.

தான் அன்பு செலுத்தப்படல்வேண்டும் என்பது தெளிவாகிறது. இந்த உபநிடதக் கூற்றுக்கு விளக்கவுரையாக விசுவரூபாச்சாரியார் எனப்படும் சுரேசுவரரின் கூற்றை இங்குக் குறிப்பிடல்வேண்டும்: 'செல்வங்களைவிட அரிதானது மகனாகும்; இந்த மகனைவிடவும் அரிதாக உடல் விளங்குகிறது; இந்த உடலைவிடவும் அவயவங்கள் அரியவாக விளங்குகின்றன; அவயவங்களைவிடவும் அரிதாக விளங்குவது பிராணனாகும்; இந்தப் பிராணனைவிடவும் அரிதாக விளங்குவதுதான் ஆன்மா.'[1] ஆன்மாவை நெருங்க நெருங்க மற்றைப் பொருள்கள் சிறப்பில் குறைகின்றன. எனவே, ஆன்மாவுக்கு அண்மையில் விளங்கும் பொருள்கள் நம் ஆழ்ந்த அன்புக்குப் பாத்திரமாகிறது என்று கூறலாம்.

இந்த உண்மையை அறியாதவர்களும், ஆன்மாவுக்குப் புறம்பானவைகளை ஆன்மாவைவிடவும் சிறந்தனவெனக் கொள்ளுபவர்களும் ஏமாற்றமடைவதுடன் முடிவாகத் தோல்வியுமடைவர். இத்தகையவர்கள் துன்பக் கடலில் மூழ்குவர். அவர்கள் சிறந்தனவெனக் கொள்ளும் பொருளெல்லாம் துன்பத்திற்குக் காரணமாக விளங்குகின்றன. ஆன்மாவுக்குப் புறம்பான எதுவும் துன்பத்திற்கேதான் காரணமாகிறது. சான்றாக, ஒரு தந்தை தன் மகனுக்காகப் படும் துன்பத்தைக் கூறலாம். பெற்றோர்களுக்கு ஒரு மகன் பிறக்காத போதும் துன்பந்தான். ஒரு குழந்தை பிறக்கும்போது தாய் எந்த வகையிலும் துன்பமில்லாமல் பெறவேண்டுமே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. குழந்தை பிறந்த பின்னர் தீக்கோள்களால் அதற்கு எத்தகைய துன்பமும் விளையக்கூடாதே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. குழந்தை பிறந்து சிறுவனாக வளரும்போது அந்தச் சிறுவன் கெட்ட நடத்தையைச் சார்ந்துவிடக்கூடாதே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. மேலும், சிறுவனுக்கு உபநயனம் பண்ணிய பின்னரும் அவன் அறியாமையில் வளர இடமிருக்கிறதே என்ற கவலை. அவன் அறிவுள்ளவனாக வளர்ந்த பின்னரும் அந்த இளைஞனுக்குத் திருமணமாகவேண்டுமே என்ற கவலை எழுகிறது. திருமணம் ஆன பின்னர், திருமண வாழ்வில் தன் மனைவியிடம் அன்புள்ளவனாக இருக்கவேண்டுமே என்ற கவலை. திருமண வாழ்வில் பல குழந்தைகளுக்குத் தந்தையான பின்னர், தனக்கும் தன் குழந்தைகளுக்கும் பொருள் சேர்க்கவேண்டுமே என்ற கவலை ஏற்படுகிறது. தன் மகனுக்கு வேண்டிய பொருளைச் சேர்த்தபோதிலும், அவன் திடீரென்று இறந்துவிடக்கூடாதே என்ற கவலை எழுகிறது. இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவின் புறம்பான பொருள்களால் விளையும் துன்பத்திற்கு எல்லையேயில்லை. இதனால் ஆராய்ச்சியுள்ளம் படைத்த ஒருவன் ஆன்மாவுக்குப் புறம்பாக

[1] ப. தா. (PD), XII, 60; வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 92.

விளங்கும் பொருள்களை விலக்குவதுடன், அப் பொருள்களின் மீதுள்ள பற்றுதலையும் தவிர்க்கவேண்டும். எனவே, சிறந்த அன்பின் இருப்பிடமாக சாட்சி-ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதை அவன் உணரவேண்டும்.[1]

சிறந்த அன்பின் நிலைக்களனாக ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளும்போது, அதுதான் உயர்ந்த இன்பத்தின் இருப்பிடமாகவும் அமைகிறது என்பதை நாம் உண்மையெனக் கொள்ளலாம். வரம்பற்ற அன்பின் பொருளாக இந்த ஆன்மா விளங்குவதால், அது உயர்ந்தவகை இன்பத்தின் இயல்பாக அமைகிறது எனக் கூறலாம். இதிலிருந்து உயர்ந்த வகை இன்பமாக அமையாத எதும் வரம்பற்ற அன்பின் பொருளாக அமையமுடியாது எனலாம். சான்றாக, பாண்டம் முதலியவைகளைக் கூறலாம். இத்தகைய பொருள்கள் உயர்ந்த வகை இன்பமாகவும் அமைவதில்லை; அன்பின் பொருளாகவும் அமைவதில்லை. அன்பின் ஏற்றதாழ்வைப் பொறுத்தே இன்பமும் அதிகரிக்கிறது அல்லது குறைகிறது என்ற உண்மையை தைத்திரியம், பிரகதாரண்யம்போன்ற உபநிடதங்கள் வலியுறுத்தும். பேரரசன்முதல் இரணியகர்ப்பன்வரை இந்த உண்மையை வலியுறுத்தலாம். அதாவது, அன்பு எங்கெல்லாம் பெருகுகின்றதோ அங்கெல்லாம் அதற்கொத்த வகையில் இன்பமும் பெருகுவதை நாமறியலாம். எல்லாவற்றிற்கும் உயர்ந்த நிலையில் நம் ஆன்மா விளங்குகிறது. எனவே, சிறந்த அன்புக்கும் உயர்ந்த இன்பத்துக்கும் அது இருப்பிடமாக அமைகிறது.[2]

4. பிரம்மானந்தமும், அதற்குச் சான்றாக விளங்கும் ஆழ்ந்த தூக்கமும்
(Brahman-Bliss and the Evidence of Sleep)

புலன்களால் கவரப்படும் பொருள்கள் தரும் பிரம்மானந்தம் மிகக் குறைவாகும். இத்தகைய பொருள்கள் ஆன்மாவுக்குத் துணையாக விளங்குவதால் அவைகளை நாம் விரும்புகிறோம். இந்த உண்மையை அனுபவபூர்வமாகப் பார்க்கவேண்டும் என்று பிரகதாரண்ய உபநிடதத்தில் யாக்ஞவல்கியர் கூறுவர். பரம்பொருளாக விளங்கும் உள்பொருள் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என அந்த உபநிடதத்தில் பல இடங்களில் கூறியிருப்பதை நாமறிவோம். பிரமமே இன்பத்தின் இயல்பாக விளங்குவதைப் பிருகுவின் கதை மூலமாக தைத்திரிய உபநிடதம் விளக்க முற்படும். பிரமம் என்னவென்று அறியவேண்டும் என்ற அடங்காத விருப்பத்துடன் பிருகு,

[1] ப. தா. (PD), XII, 61-68.
[2] ப. தா. (PD), XII, 72.

தன் தந்தை வருணனிடம் சென்று கேட்டபோது, அவர், இந்தப் பிரபஞ்சத்தின் தோற்றத்திற்கும், வாழ்வுக்கும், முடிவுக்கும் காரண மான ஒன்றே பிரமமென அதன் பண்பால் வரையறை செய்வா ராயினர். இந்தக் கூற்றை ஆதாரமாகக்கொண்டு பிருகு தன் ஆராய்ச்சியால் பருமைப் பொருள்கள், பிராணன், மனம், அறிவு போன்றவைகள் இவ்வுலகத்துக்குக் காரணமாக அமைய வழி யில்லை எனக் கொண்டு, ஆனந்தமேதான் பிரம்மம் என்பதைக் கண்டறிந்தார். 'ஆனந்தத்தின்மூலமாகத்தான் உயிர்கள் பிறக் கின்றன; ஆனந்தத்தில்தான் அவைகள் வாழுகின்றன; ஆனந் தத்திலேதான் அவைகள் ஒடுங்குகின்றன. இதனால் பிரமமே ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என்னலாம்.' இந்த வகையாகத் தான் பிருகு அப்பாலியலிலுள்ள ஓர் அடிப்படைச் சிக்கலைத் தீர்ப்பா ராயினர்.[1]

பிரம்மம் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது எனும்போது அது இரண்டற்ற நிலையிலேதான் அமைந்திருக்கவேண்டும்; மேலும், தானாக ஒளிர்வதாகவும் அது அமைந்திருக்கவேண்டும். சாந் தோக்கிய உபநிடதத்தில் நாரதருக்கும் சனத்குமாரருக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடலை இங்குக் குறிப்பிடலாம். அங்கு வரம்பற்ற நிலையின் (infinite) இயல்பு பிரமமயமாயிருக்கிறது என்பதை சனத்குமாரர் நாரதருக்கு உணர்த்துவதை அறியலாம். இவ்வுலகத் தோற்றத் தின் முன்னர் ஒரு வரம்பற்ற நிலையே அமைந்திருந்தது. அங்கு அறிபவன், அறிவது, அறிபொருள் எனப்படும் எவ்வகை வேறுபாடு களும் கிடையா. 'இந்த நிலையில் எதையும் காணமுடியாது; எதையும் கேட்கமுடியாது; எதையும் அறியவும் முடியாது.'[2] அதற்கெதிராகவும் எதுவுமில்லை; அதுவே தனியாக விளங்கியது. உலகப் பாகுபாடுகள் இல்லாதவிடத்து இரண்டற்ற நிலைதான் விளங்கமுடியும். இத்தகைய வரம்பற்ற நிலை பூரணமாக (pūrṇa) அமைகிறது. இந்தப் பூரண நிலையைச் சூழ்ந்த தூக்கத்திலும், சமாதி நிலையிலும், அதிர்ச்சியால் எழும் மயக்கநிலையிலும் அனுப விக்கிறோம். இங்கெல்லாம் இந்த நிலை தன்னொளிர்வாகவும் ஆனந்தமயமாகவும் விளங்குகிறது. 'உண்மையிலே உயர்ந்த வரம் பற்ற ஒன்று (bhūmā) ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது. வரம்புள்ள ஒன்று (alpa) ஆனந்தமாக விளங்க இடமில்லை என்று கூறலாம்.'[3] புலன்களால் கவரப்படும் பொருள்கள் வெறும் இன்பத்தை மட்டும் தரவல்லன அல்ல; அங்கு இன்பமும் துன்பமும் கலந்திருக்கிறது. இதனால்தான் வரம்புள்ள எந் நிலையிலும் ஆனந்தம் அமைய

[1] ப. தா. (PD) XI, 12, 13; தைத்திரியம், III, 16.
[2] சாந்தோ., VII, xxiv, 1.
[3] சாந்தோ. VII, xxiii, 1.

முடியாது என சனத்குமாரர் நாரதருக்கு அறிவுறுத்துவாரா[1]

'இரண்டாக விளங்கும் ஒன்றில் இன்பமில்லையெனக் கொள்ளும் போது, இரண்டற்ற நிலையில் இன்பம் எங்ஙனம் இலங்கமுடியும்? இன்பத்தை நாம் உணருகிறோம். உணருகிறோம் எனும்போது, உலகியல் வேறுபாடுகள் அங்கு தோன்ற இடமாகிறதே! அதனால், இரண்டற்ற நிலைக்கு ஊறு நேர இடமாகிறதே!'—இவ்வாறு எதிர்ப் பவருமுளர். இதற்குப் பதில் இதுதான்: இரண்டற்ற நிலையே ஆனந்தமயமாக விளங்குவதால், இரண்டற்ற நிலையினுள் ஆனந்த மிருப்பதாகக் கூறல் வேண்டுவதில்லை. தானாக ஒளிரும் ஒன்றுக்கு எந்த வகைச் சான்றும் தேவையில்லை. எனவே, இக் கூற்றுக்குச் சாதகமாக எவ்வகை ஆதாரமும் வேண்டுவதில்லை. மேலும், இந்த இரண்டற்ற பிரம நிலை தானாகவே ஒளிர்ந்துகொண்டிருக்கிறது என்பதற்கு நாம் ஆழ்ந்த தூக்க அனுபவத்தையே ஆதாரமாகக் கொள்ளலாம். தூக்க நிலையில், நம்முடைய புலன்கள் இயங்குவ தில்லை. மேலும், இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை வேறொருவரின் தூக்கத்திலிருந்தும் நம்மால் அனுபவிக்கமுடியாது. ஏன்? நாம் முன்னர் கண்ட காட்சிபோன்ற பலவகைப் பிரமாணங்களாலும் இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை நிறுவமுடியாது. ஆனால், அதே வேளை யில் இந்தத் தூக்க அனுபவத்தை இல்லாத ஒன்று எனத் தள்ளவும் முடியாது. எனவே, இந்த இரண்டற்ற நிலை தானாகவே ஒளிர்கிறது என்பது இலகுவில் பெறப்படும்.[2]

இரண்டற்ற நிலையாகவும், தன்னொளிர்வாகவும் விளங்கும் தூக்க நிலை ஆனந்த நிலையாகவும் விளங்குகிறது. தூக்க நிலையில் துன்பமோ வேதனையோ கிடையாது; எனவே, அங்கு ஆனந்தத் துக்குத்தான் இடமிருக்கிறது. இங்கு சாந்தோக்கியக் கூற்றைக் குறிப்பிட வேண்டும். 'நனவு நிலையையும் கனவு நிலையையும் கடந்த பின்னர், புருடன் விழியற்ற நிலையில் அமைந்திருந்தாலும் விழியுடன் தான் விளங்குகிறான்; ஊறுள்ளவனாக அமைந்திருந்தாலும் ஊறற்ற வனாகவே விளங்குகிறான்; வியாதியால் பீடிக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவன் வியாதியால் பீடிக்கப்பட்டவனாகான்.'[3] மேலும், கல்போன்ற பொருள்களைச் சான்றாகக் காட்டித் துன்பமற்ற ஒன்று இன்பமாக விளங்குகிறது எனவும் கூறமுடியாது. கல்போன்ற பொருள்களில் எவ்வகைத் துன்பத்தையும் வேதனையையும் காணமுடியாததுபோல இன்பமும் விளங்கமுடியாது. ஆனால், இன்ப, துன்பங்களை அனுப விக்கும் ஒன்றில் ஒன்று இல்லாதபோது மற்றொன்று விளங்கும் என்

[1] ப. தா. (PD), XI, 14—17.
[2] ப. தா. (PD), XI, 23, 32.
[3] சாந்தோ., VIII, iv, 2.

பதை நாமறியலாம். ஆனால், ஆன்மாவைப் பொறுத்தமட்டில் துன்பம் இருப்பையோ, இல்லாத நிலையையோ உடனடியாக உணருகிறோம்; அங்கு அனுமானத்துக்கே தேவையில்லை. தூக்க நிலையில் எவ்வகைத் துன்ப நிலையையும் நாம் அனுபவிப்பதில்லை; எனவே, அங்கு இன்பமே வெளிப்படுகிறது என்பதை நாமறியலாம். தூக்க நிலையில் இன்பமில்லை எனும்போது, நாம் படுக்கையை நல்லவிதமாக அமைக்கத் தேவையில்லையே! வேதனையைத் தணிப்பதற்காகவே நல்ல வகையான படுக்கையை அமைக்கிறோம் எனக் கொள்ளவேண்டிய தில்லை; அப்படியென்றால், வேதனையை அனுபவிப்பவர்களேதாம் படுக்கையைத் தேடுகிறார்கள் எனக் கூறவேண்டும். ஆனால், இது உண்மையன்று என்பதை நாமறிவோம்.[1]

மென்மையான படுக்கையால் விளையும் இன்பம் புறநிலையானது என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. உலகத்துடன் உறவாடும் ஆன்மா, இந்த உலக வியவகாரத்தால் சோர்வடையும்போது, படுக்கை போன்ற பொருள்களைச் சார்ந்து இன்பமடைய விழைகிறது; நம் அறிவாற்றலின் உளத்திரிபில் தன்னுடைய ஆனந்த நிலையின் பிரதி பிம்பத்தையே உணர விழைகிறது. இந்த நிலையைத்தான் 'விஷயா னந்தம்' என்று கூறுகிறோம்; ஆனால், இந்த நிலையைத் துன்பத்தி னின்றும் முழுமையாக விடுபட்ட நிலையாகக்கொள்ளமுடியாது. இங்கு ஆனந்தத்தின் சாயையையே பார்க்கிறோம்; சாயை எனும்போது உண்மையான ஆனந்தத்தை அது குறிப்பிட வழியில்லை. ஒரு பொருளின் நிழலைப் பார்த்து, அதை அந்தப் பொருளாகக் கொள்ள முடியாது. தூக்க நிலையில் நாம் அனுபவிக்கும் ஆனந்தம், வேறு பொருள்களின் பயனாகவும் கொள்ளமுடியாது. ஆனந்த மயமாக இருக்கும் பிரமம் தூக்க நிலையில் ஆன்மாவுடன் இணைந்து ஒன்று கிறது என்று வேதநூல்கள் விளம்பும். இந்தத் தூக்க நிலையில் கிடைக்கும் பிரம்மானந்தத்தைப் பலவகைச் சான்றுகளுடன் வேதநூல் கள் விளக்க முற்படும். கயிற்றால் கட்டுண்ட பறவை எங்குதான் சென்றாலும் கடைசியில் கட்டுண்ட இடத்திலேயே அடங்குவதுபோல, ஆன்மாவின் தழுவலாக விளங்கும் மனம் நல்வினை தீவினைகளின் பயனைக் கொள்ள நனவு நிலையிலும் கனவு நிலையிலும் அலைந்து, வினைகள் முற்றுப்பெற்றவுடன் அதன் பருமைக் காரணமான அறியா மையில் கலந்து மறைகிறது; மனம் இயக்கமற்ற நிலையில் விளங்கும் போது அது ஆன்மாவுடன் கலந்து இரண்டற்ற நிலையிலாகிறது. ஒரு பறவை, ஆகாயத்தில் பறந்துகொண்டே களைப்படைந்தவுடன் தனது கூட்டுக்கே திரும்பிவருவதுபோல, நம் ஆன்மாவும் பிரம்மா னந்தத்தைத் தேடித் தூக்க நிலையை அடைய முற்படுவதை நாமறிய லாம். தாயிடத்தில் பாலருந்தும் குழந்தை விருப்புவெறுப்பற்ற

[1] ப. தா. (PD), XI, 33-39.

நிலையில் அமைகிறது; வீரமுள்ள பேரரசன் ஒப்பற்ற இன்பத்தை அடைகிருன்; பிரமத்தை அறிந்த ஒருவன் அறிவின் உயர்ந்த இன்பத்தில் விளங்குகிருன். இவைகளைப்போலத் தூக்க நிலையில் நம் ஆன்மா தூய்மையான பிரம்மானந்தத்திலே திளைக்கிறது என்னலாம். ஒருவன் தன் மனைவியுடன் அடையும் சிற்றின்பத்தைத் தூக்க நிலையில் அடையும் பிரம்மானந்த்த்துடன் ஒப்பிடலாம் என வேத நூல்கள் கூறும். இங்கு இவ்விரண்டு நிலைகளிலும், பொருள்கள் அக நிலையாகவும் புறநிலையாகவும் அறியும் திறன் இல்லாமலாகிறது என்னலாம். தூக்க நிலையில் தந்தையொருவன் தன் தந்தை நிலையை இழக்கிருன்[1] என்பன போன்ற வேதநூற் கூற்றுகள், ஆன்மா தன் நிலையையே துறக்கிறது, மேலும் அது பிறவிதோறும் மறைந்து தோன்றுகிறது என்ற நிலையையும் அப்போது துறக்கிறது என்பதை அறிவிக்கின்றன. தூக்க நிலையில் ஜீவான்மா மறையும்போது, பிரம மொன்றே நிலைக்கிறது. பருப்பொருளாக விளங்கும் தன்முனைப்பு தான் இவ்வுலக வாழ்வின் துன்பத்துக்கெல்லாம் ஆணிவேராக விளங்குகிறது; ஆனல், இந்தத் தன்முனைப்பு நிலை தூக்க நிலையில் மறைந்துவிடுகிறது. இதனல் ஆன்மா, துன்பத்துக்கும் துயரத்துக்கும் அப்பால்க விளங்குகிறது.' இதைத்தான் 'கைவல்ய உபநிடதம்' கூறும்.[2] 'தூக்க நிலையில் எல்லாம் மறையும்போது, தாமத குணத்தால் மறைக்கப்பெற்ற உயிர் இன்ப இயல்பை அடைகிறது' என்பது கைவல்யமாகும்.[3]

தூக்க நிலையில் கிடைக்கும் ஆனந்தத்திற்கு வேதநூல்கள் மட்டுமே சான்ருகவுள்ளன எனக் கூறல் வேண்டா. தூங்கி எழும் ஒவ்வொருவருடைய அனுபவத்தையும் இதற்குச் சான்ருகக் கூறலாம். 'எவ்வளவு இன்பமாகத் தூங்கினேம்! தூக்கத்தில் எதுவுமே தெரியவில்லை!' என்று கூறுவதை நாமறிவோம். எனவே, இன்ப உணர்வின் பிரதிபலிப்பும் அறியாமையும் தூக்க நிலையில் அனுபவமாக விளங்குவதை அறிகிருேம். இப்படி அறிவதன் பிரதிபலிப்பு அனுபவத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால், அனுபவமில்லாதவழி அறிவதன் பிரதிபலிப்பும் இல்லாமலாய்விடும். தூக்க நிலையில் எவ்வகைப் பிரமாணங்களும் பயனற்றுப்போவதால், இன்பவுணர்வையும் அறியாமையையும் அறிவதற்கிடமில்லை என்றும் கூற இயலாது. தூக்க நிலையில் நாமனுபவிக்கும் இன்பம் பிரம்மானந்தமாக விளங்குவதால், மேலும் அது தானகவே ஒளிருவதால், அதைப் பற்றி அறிய எவ்வகை அறிகருவிகளும் தேவையில்லை என்னலாம். இங்கு விளங்கும் அறியாமையைக்கூட பிரமத்தால்தான் உணரு

[1] *பிரகதா.*, IV. (iii),22.
[2] *கைவல்யம்*, 13.
[3] *ப. த ா.* (PD), XI, 40—58.

கிறோம். அதை அறிவதற்குப் புறநிலைக் கருவிகள் தேவையில்லை என்னலாம். தூக்க நிலையில் நாம் பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கிறோம் என்பதைத்தான் 'பிரமம் அறிவானந்தமாய் விளங்குகிறது' என்று பிரகதாரண்யக உபநிடதம் கூறும்.[1]

தூக்க நிலையில் பிரம்மத்தையேதான் அனுபவிக்கிறோம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ளும்போது இதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். 'அறிவைத் தழுவலாகக்கொண்டு விளங்கும் உயிர் தன்னுடைய தூக்க நிலையில் எதையுமறியாமல் இன்பமாகத் தூங்கியதாக நினைவுகொள்ளுகிறது. அனுபவமும் அறிநிலையும் ஒரே இருப்பிடத்தைக் கொள்ளுவதால், அறிவாற்றலால் கட்டுப்படத்தப்பட்ட உயிர் தூக்கநிலையில் இன்பத்தையும் அறியாமையையும் அனுபவமாகக் கொண்டிருக்க வேண்டுமென்று கூறலாம்.' ஆனால், இக் கூற்று பொருத்தமற்றதெனக் கூறலாம். தூக்க நிலையில் அறிவும் உளமும் தமக்குக் காரணமாக விளங்குவதுடன் ஒன்றுகிறது; இங்கு அறிவு இலதாகி விளங்குவதால், அறிவாற்றலால் கட்டுப்பட்ட உயிர் அல்லது ஆன்மா என்ற ஒன்றுக்கே இடமில்லாதாகிறது. எனவே, தூக்கநிலையில் இன்பத்தையும் அறியாமையையும் அனுபவிப்பது ஆனந்தமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவேயாகும். இந்த நிலையை விஞ்ஞானமய கோசத்தைக்கொண்ட ஆன்மாவில் நினைக்கிறோம். கூறப்போனால், ஆன்மா வேறுபட்ட விஞ்ஞானமய கோசத்திலும் ஆனந்தமய கோசத்திலும் ஒரே மாதிரியாகத்தான் தோற்றமளிக்கிறது என்பதை நாமறிவோம்.[2]

தூக்க நிலைக்குச் சற்று முன்னர் அறிவாற்றலின் உளத்திரிபு அகமுகமாகத் திரும்புகிறது. இங்குதான் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பம் விழுகிறது. பின்னர் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தைக் கொண்ட உளத்திரிபு தூக்க நிலையாக மாறுகிறது. இந்த நிலையைத்தான் ஆனந்தமயமென்கிறோம். இந்த ஆனந்தமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவின் தழுவலாக அறியாமை விளங்குகிறது. இந்த அறியாமை அகமுகமாகவுள்ள அறிவாற்றலின் உளத்திரிபின் காரணமாகப் பதிவு எண்ணங்களுடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளது என்று கூறலாம். இந்த ஆனந்தமயமான ஆன்மா, அறியாமையால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட உளத்திரிபுகளின் உதவியால் தனது இயல்பான பிரம்மானந்தத்தைத் தூக்க நிலையில் அனுபவிக்கிறது என்று கூறலாம். இதனால்தான் தூக்க நிலையில் 'நான் ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறேன்' என்ற தன்முனைப்பு நிலை கிடையாது. காரணம் இதுதான்: அறிவாற்றலால் எழும் உளத்திரிபுகளை அறியாமையினின்றும் எழும் உளத்திரிபுகள் நுண்ணியனவாகவும் தெளிவற்றனவாகவும் வெளிப்படுகின்றன.[3]

[1] ப. தா. (PD), XI, 59-61; பிரகதா., III, ix, 28.
[2] ப. தா. (PD), XI, 62.
[3] ப. தா. (PD), XI, 63 65.

அறியாமையின் நுண்ணியவான உலகத் திரிபுகளால் ஆனந்த மயமான ஆன்மா பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கிறது என்ற உண்மையை மாண்டூக்கியம், தாபநீயம் போன்ற உபநிடதங்கள் மூலமாக நாமறியலாம். 'பரந்த அறிவாற்றல் தூக்கநிலையில் ஒன்ருக மாறுவதையே ஆனந்தமயம் என்கிரும்; இந்த ஆனந்த மயம் அறிவின் பிரிதிபிம்பத்தைக் கொண்ட உளத்திரிபுகளின் துணையால் ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறது.'[1] நனவு நிலையிலும் கனவு நிலையிலும் பல வடிவங்களாக அமையும் நம் ஆன்மா தூக்க நிலையில் ஒன்ருகிறது. இங்கு அறியாமையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலின் துணைகொண்டு ஆனந்தத்தை அனுபவிக்கிறது.[2] ஆனுல், இந்த ஆனந்தம் நிலை நிற்பதில்லை. எனவேதான், கருமத்தின் அல்லது வினையின் காரணமாகத் தூக்கத்திலிருந்தும் விடுபடுகிருேம். பின்னர் மாறிமாறி வரும் பிறவிகளில் உழன்று அல்லலுறுகிருேம். வினையின் காரணமாக நாம் தூக்கத்தினின்றும் விடுபடுகிருேம் எனக் 'கைவல்லிய உபநிடதம்' கூறும். 'முற்பிறப்பில் செய்த வினையின் காரணமாகத்தான் அந்த உயிர் கனவு, நனவு நிலைகளை அடைகிறது' என்பது கைவல்லியமாகும்.[3]

தூக்க நிலையினின்றும் விடுபட்ட அக் கணத்தை ஆராயும்போது தூக்கநிலையில் அனுபவித்த பிரம்மானந்தத்தின் சுவையை உணர வாய்ப்பிருக்கிறது. இந்த நிலையில், அதாவது, தூக்கத்தினின்றும் விடுபட்ட கணத்தில் பிரம்மானந்தத்தைப்பற்றிய பதிவு எண்ணங்கள் தொடர்ந்து நிலைபெறுவதால், தூக்கத்தினின்றும் எழுந்த ஒருவன் புறநிலைப் பொருள்களைப்பற்றி எண்ணுமல் சாந்தமாக வீற்றிருக்கிருன். ஆனுல், இருந்த நிலை ஒரு கணநேரமேயாகும். பின்னர் வினையின் காரணமாக ஆனந்தத்தின் இயல்பு மறைய, உலக வியாபாரத்தில் மனம் ஈடுபட்டு, சம்சாரத்தின் துன்பச் சுழலில் மீண்டும் அகப்படுகிருன்.[4]

தூக்கநிலையில் பிரம்மானந்தத்தை நாம் அனுபவிக்கிருேம் என்றும், இந்த பிரம்மானந்தம் தானுக ஒளிருவது இரண்டற்ற நிலையுடையது என்றும், இந்த ஆனந்த நிலையைத் தூக்கம் விட்ட கணத்தில் அமையும் பதிவு எண்ணங்களால் நாம் அறிகிருேம் என்றும் இதுவரை கண்டோம். பதிவு எண்ணங்களால் எழும் பிரம்மானந்தத்தைப் புறநிலை உலகப் பொருள்களைச் சாராத வகையில் எழும் பிரம்மானந்தமென உணரலாம். இதைத்தான் 'வாசனுனந்தம்' எனக் கூறுகிருேம். ஆனுல், விஷயானந்தத்தை இவ்வாறு கூறலாம்: புறநிலைப் பொருள்களைத் தேடும்

[1] மாண்டூக்கியம், 5.
[2] ப. தா. (PD), XI, 67, 68.
[3] கைவல்லியம், 13.
[4] ப. தா. (PD), 74, 75.

விருப்பம் அவைகளை அடைவதால் அறவே ஒழிந்த நிலையில், அகநிலையை நோக்கும் உளத்திரிபில் தெரியும் ஆனந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தையே 'விஷயானந்தம்' எனக் கூறுகிறோம். வாசனானந்தத்தையும் விஷயானந்தத்தையும் இங்கு வேறுபடுத்திக் கூறலாம். இரண்டுமே பிரம்மானந்தத்தின் விளைவுகள் எனக் கூறினாலும், வாசனானந்தம் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங் களைக் குறிக்கும்; ஆனால், விஷயானந்தம் புலன்களைக் கவரும் பொருள்களை அறியும் உளத்திரிபுகளில் காணப்படும் பிரம்மானந்தத்தின் பிரதிபிம்பத்தையே குறிக்கும் என்னலாம். இவ் விரண்டுமே தமக்குக் காரணமாக விளங்கும் பிரம்மானந் தத்தையே குறிப்பிடுகின்றன என்பதை நாம் அறிதல் வேண்டும்.[1]

தூக்க நிலையைப்பற்றி நாம் கண்ட ஆராய்ச்சியின் பயனாகப் பிரம்மானந்த அனுபவத்தைப்பற்றிய எவ்வகைச் சான்றுகளையும் நாம் கொள்ள வழியிருக்கிறது. நனவு நிலையிலும் பிரம்மானந் தத்தைப்பற்றிய பதிவு எண்ணங்கள் காரணமாகப் பிரம்மானந்த நிலையைப்பற்றி வலியுறுத்தமுடியும் என்பதைப்பற்றி இனிமேல் பார்க்கலாம். நனவு நிலைக்குக் காரணமாக விளங்கும் விஞ்ஞானமய ஆன்மா இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் அறிவதுடன், இன்பதுன்ப மற்ற சமநிலையையும் அறிகிறது. இன்பதுன்பங்களை வினை காரண மாகத்தான் அனுபவிக்கிறோம்; இவ் விரண்டுமற்ற நிலைதான் ஆன்மாவின் இயல்பான நிலையாகும். புறப்பொருள்களை நாம் அனுபவிக்கும்போதும், பகற் கனவுகள் கண்டுகொண்டிருக்கும் போதும் நாம் இன்பதுன்பங்களில் உழலுகிறோம். இத்தகைய இன்பதுன்பங்களின் இடையே ஒருவகை அமைதியைக் (silence) கைக்கொள்ளுகிறோம். இந்த அமைதிதான் ஒப்பற்ற ஆனந்த நிலையின் இயல்பாக அமைகிறது என்னலாம். 'இத்தகைய அமைதி யான நிலையில்தான் நாம் எல்லாத் துன்பங்களிலிருந்தும் விடுபடு கிறோம்; அந்த நிலையில்தான் இன்பமாக வாழுகிறோம்' என மக்கள் கூறுகிறார்கள். இதனால் இத்தகைய அமைதியான சாந்தி யுள்ள நிலைகளில் நேரடியாகப் பிரம்மானந்தம் வெளிப்படுவதாகக் கொள்ளத் தேவையில்லை; இங்கெல்லாம் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங்கள்தாம் செயற்படுகின்றன. குளிர்ந்த தண்ணீரிலிருக்கும் பாத்திரமும் குளிர்ந்துதான் விளங்குகிறது. இதனால் இந்தக் குளிர்ந்த நிலையைத் தண்ணீராக எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? இதேபோன்றுதான் அமைதியான வேளைகளில் பிரம்மானந்தத்தின் பதிவு எண்ணங்களையே நாம் கொள்ளுகிறோம்; பிரம்மானந்தத்தை யன்று. குளிர்ந்த பாத்திரம் குளிர்ந்த தண்ணீரிலிருப்பதை அறி

[1] ப. தா. (PD), XI, 85-88.

விப்பதுபோல, நமது பதிவு எண்ணங்கள் உண்மையான பிரம்மானந்தத்தை நமக்கு அறிவிக்கின்றன.[1]

5. நாம் கண்ட முடிவுகளின் சாரம் (Summary of Results)

இந்த அதிகாரத்தில் புறநிலை ஆராய்ச்சியின் காரணமாகப் புலப்பொருள்கள் ஆன்ம இன்பத்தை எவ்வகையில் தருகின்றன என்பதைப் பொறுத்துதான் அவைகளை நாம் விரும்புகிறோம் என்பதை அறிந்தோம். அகநிலை ஆராய்ச்சியின் காரணமாகத் தூக்க நிலையைப் பற்றி நன்கு ஆராய்ந்தோம். தூக்கத்தின் முன்னும் பின்னுமுள்ள நிலைகளைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியின் விளைவாக, வீரமுள்ளனவும் மந்தமானவுமான உளத்திரிபுகளால் மறைக்கப்படாத வழி, பிரம்மானந்தம் அல்லது அதன் பதிவு எண்ணங்கள் வெளிப்பட முடியும் என்பதையும் கண்டோம். உண்மையான பரம்பொருள் வரம்பற்ற நிலையில் விளங்கும் காரணத்தால் அது ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது என்னலாம். 'பிரமம்' எனும் சொல் (bṛha, bṛhi) 'பெருக்குதல்' எனும் சொல்லினடியாகப் பிறந்ததெனக்கொள்ளலாம். இதனால் பிரமம் எனும் சொல் சிறப்பையே குறிக்கிறது. பிரமத்திற்கு அப்பாலாய் விளங்கும் எதுவும் கிடையாது ; காலம், இடம் போன்றவைகளால் எவ்வகையிலும் அது வரையறை செய்யப்படாதது ; இதனால்தான் அது சிறந்ததாக விளங்குகிறது.[2] இத்தகைய சிறப்புடையதாக விளங்குவதால்தான் அது ஆனந்தத்தின் இயல்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்னலாம்.

[1] ப. தா. (PD), 93-98.

[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 179, 180.

6. சாட்சி-ஆன்மா
(The Witness-Self)

வேதாந்தத்தை ஆன்ம விஞ்ஞானம் (ātmā-vidyā) எனக் கூறுவ துண்டு. அப்படிக் கூறும்போது, ஆன்மா என்ன வென்பதைப் பற்றிய பல வினாக்கள் எழுகின்றன. இந்த ஆன்மா பருமையாக விளங்கும் உடலா? அல்லது பல கோடி அணுக்களின் கூட்டமா? அல்லது, அறிவுக்கும் செயலுக்கும் ஆதாரமாக விளங்கும் புலன் களாக அதனைக் கொள்ளலாமா? அல்லது, இந்த ஆன்மாவை மனமாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது அறிவுமயமாக விளங்கும் ஒன்றாகக் (vijñāna) கொள்ளலாமா? எதுவுமற்ற பாழ்நிலையாகவும் (void) இதைக் கருதலாமா? அல்லது செயலைச் செய்விப்பவனாகவும் பயனை அனுபவிப்பவனாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கருதலாமா? அல்லது சாட்சி நிலையில் அனுபவிப்பவன் எனக் கொள்ளல் தகுமா? அல்லது சத்தாகவும், சித்தாகவும், ஆன்மாவாகவும் விளங்கும் தூய்மையான பிரமமெனக் கூறலாமா?

1. ஆன்மாவைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள்
(Different Views about the Self)

பருமைக் கொள்கையுடைய உலோகாயதர் காட்சியையே அறிவைத் தரும் கருவியென்றும், நான்கு வகை மூலப்பொருள் களையே உண்மையுள்ளவை என்றும் கூறுவர். இவர்களில் சிலர் இவ்வுடலையே ஆன்மாவெனக் கூறுவர். இவர்கள் கொள்ளும் உண்மை இதுதான்: நாம் அறிவதற்கு ஆதாரமாக நமது உடல் விளங்குகிறது என்பதை 'நான் ஒரு மனிதன்', 'நான் அறிகிறேன்' போன்ற கூற்றுகளில் 'நான்' என்ற சொல் உடலையே குறிப்பிடு கிறது என்று அதை உண்மையெனக் கொள்வர்.[1] ஏன்? அவர்கள் வேதநூற் கூற்றுகளையும் தமக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர். 'உணவாக (பருமைப் பொருளாக இங்குக் கொள்ளப்படுகிறது)

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 181; ப. தா. (PD), VI, 60, 61.

விளங்கக்கூடியவன் எவனே, அவனே பிரம்மாவாகும்.[1] அந்தப் பிரமந்தான் ஆன்மாவாக அமைகிறது. இந்த ஆன்மா மண், புனல், காற்று, வானம், தீ போன்றவைகளால் ஆக்கப்பட்டதாகும்.'

உடல் இருந்தபோதிலும், புலன்களின் இயக்கமற்றபோது எவ்வகை அறிவையும் பெறமுடியாது.[2] உடலைவிட்டு உயிர் வெளிச் செல்லும்போது நமது உடல் அழிந்துபடுகிறது.[3] எனவே, இயக்க மற்றதும் அழியுந்தன்மை வாய்ந்ததுமான ஒன்றை ஆன்மாவெனக் கொள்ளல் வேண்டா. உலோகாயதர்களில் வேருெரு சாரார், 'நம்முடைய புலன்களால்தான் அறிவு வளருகிறது. எனவே, அவை கள்தாம் நமது ஆன்மாவை உருவாக்குகின்றன' என்பர். நம்முடைய புலன்கள் அறிதற்குக் கருவிகளாக அமைகின்றன என்ற அடிப் படையில் பார்க்கும்போது, புலன்களும் அறிதல் நிலையும் ஒரே வேளையில் உளவாகவும் இலவாகவும் அமைவதை நாமறியலாம்; நம்முடைய புலன்கள் அறிதற்குக் கருவிகளாக அமைகின்றன எனக் கூறுபவர்கள் அறிதலின் பருமை காரணமாகவே புலன்கள் விளங்குகின்றன என்ற கருத்தையே பொருத்தமானதென்று கூறுவர். எனவே, புலன்களின் கருவி நிலையை அவர்கள் வலியுறுத்துவதில்லை. ' நான் ஒன்றைக் கண்ணன் ', ' நான் ஓர் ஊமை ' என்பனபோன்ற கூற்றுகளில் அறிதலின் அடிப் படையாக விளங்கும் ' நான் ' எனப்படுவதைப் பல்வேறு அறிவு களாக விளங்குகின்ற புலன்களிலெல்லாம் தனித்து விளங்கும் ஆன்மாவாகவேதான் கொள்ளவேண்டும். இதற்குச் சான்ருக வேதநூற் கூற்றைக் கூறுவர்: " அவர்கள் பேச்சு என்ற தேவதை யைப் பார்த்து, 'எங்களுக்காகப் பாடல்களைப் பாடுவாய்' என்றவுடன் 'அப்படியே' என்று பேச்சும் பாடியது" என வரும் பிரகதாரண்யக் கருத்தை இங்குக் குறிப்பிடலாம்.[4] ' நான் ' எனும் அறிதலுக்கு அடிப்படையாக விளங்குவதும் நம் உடலேயாகும்; மேலும், இந்த உடல் ஆன்மாவாக விளங்கும் புலன்களின் இருப்பிடமாக அமைவ தால், அதை உருவகமாக, அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது எனக் கூறுவர்; இந்தக் கருத்துக்கு எதிர்ப்புமுண்டு. ஒரே உடலில் பல ஆன்மாக்கள் இருப்பனவாகக் கொண்டால், அவைகளினிடையே ஒற்றுமையை எங்ஙனம் காணமுடியும்? இதனுல் முன்பு கண்ட 'எனக்கும்', இப்போது கேட்கும் 'எனக்கும்' எவ்வகையில் தொடர்பு ஏற்படமுடியும்? மேலும், நமது புலன்கள் யாவும் ஆன்மாவெனக் காணும்போது, நிறம், சுவைபோன்றவைகளை ஒன்றன்பின் ஒன்ருக அனுபவிக்காமல், ஒரே வேளையில் யாவற்றையும் அனுபவிக்க வழியிருக்

[1] தைத்திரியம், II, i, 1.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 181.
[3] ப. தா. (PD), VI, 62.
[4] பிரகதா., I, ii, 2.

கிறதே! ஆனால், இவ்விரு வகைக் கூற்றும் தவறானவைகளே! ஒன்றன்பின் ஒன்றாக அறிவதற்கும் அனுபவிப்பதற்கும் அறிவாற்றல் ஒன்றாகவேதான் இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை. ஒரே உடலில் இது எவ்வாறு இடம்பெறுகிறது என்பதுதான் நமக்குத் தேவையானது. ஒரு வீட்டில் பல மக்களிருப்பதாகக் கொள்ளும் போது, ஒருவருக்குத் திருமணமென்றால், ஏனையோர்கள் அதற்குத் துணையாக அமைவர். இதேபோன்றுதான் நம் புலன்களும். அவைகள் எல்லாம் ஒரே உடலில் அமைகின்றன; ஒன்று இன்பம்அனுபவிக்கும்போது, மற்றவைகள் அதற்குத் துணையாக அமைகின்றன.[1]

ஆனால், கனவு நிலையில் புலன்களின் இயக்கமில்லாதபோதும் நம்மால் அறியமுடியும். எனவே, அறிவதன் இருப்பிடமாகப் புலன்களைக் கொள்ளமுடியாது. மேலும், 'நான்' எனும் முனைப்பை அறியும் அடிப்படையாகவும் அவைகளைக் கொள்ளமுடியாது. கூறப்போனால், கட்புலன் போன்றவைகள் எல்லாம் அறிவதன் கருவியாகவே விளங்குகின்றன; அதன் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளமுடியாது. புலன்கள் ஒரே உடலில் விளங்கும் காரணத்தால், பல ஆன்மாக்கள் உளவாகக் கொள்ளமுடியுமென முன்பு கண்டோம். ஆனால், இக் கருத்து அறிவுக்குப் பொருத்தமற்றது எனக் கூறவேண்டும். அப்படியென்றால், சான்றாக, ஒரு வீட்டில் வாழ்பவர்கள் எல்லாரையும் ஒரே வேளையில் அறியமுடியும் என்றாகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் பாஞ்சராத்திரக் கொள்கையினர் (Pāñcarātra) இக் கருத்தை (புலன்களே ஆன்மாக்கள் என்பதை) ஏற்றுக்கொள்ள மறுப்பர். இதனால்தான் அவர்கள் மனமே ஆன்மா எனும் கருத்தைக் கடைப்பிடிப்பர். கனவு நிலையில் காணப்படும் அறிநிலைக்கு மனம்தான் காரணம் எனக் கூறுவர் இவர். மேலும், இந்த மனம்மூலமாகத்தான் கடந்த காலத்தை நினைவுகூரலாம்; ஒவ்வொரு பொருளின் தனித்த நிலையையும் அறியலாம். மனத்தின் கருவிகளாகத்தான் புலன்கள் விளங்குகின்றன; நமது உடல் அம் மனத்தைத் தாங்கும் துணையாக அமைகிறது.[2] 'மனம் இசைத்தது' போன்ற வேதநூற் கூற்றுகளைக் இந்தக் கருத்துக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர்.

கணத்துக்குக் கணம் மாறிக்கொண்டிருக்கும் அறிநிலையே ஆன்மாவென விஞ்ஞானவாதிகள் கூறுவர். அறிநிலைகளில் ஒற்றுமை காணப்படுவதால் அவைகளை அறிந்துகொள்ள முடியும் எனக் கூறுவர். நெருப்புப் பல வடிவங்களில் அமைந்திருந்தாலும், அவைகளில் விளங்கும் ஒற்றுமையின் காரணமாக அவைகளுக்குள் தொடர்பு ஏற்படுகிறது. வினை, அறிவு, பந்தம், விடுதலை

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் *181*.
[2] வி. பி. ச. (VPS), *181*, *182*; ப. தா். (PD), VI, 67.

இவைகளை நிறுவுவதற்காக நிலைபேறுள்ள ஆன்மாவை நாம் கொள்ளவேண்டும் என்பது தேவையற்றது. இத்தகைய அறிநிலைக ளெல்லாம் ஒரு மூலக் காரணத்தின் காரியமாக விளங்குகிறது என்பதால், முற்கூறியவைகள் எல்லாம் இதனுள் அடங்கும் என்னலாம்.[1] 'ஆன்மா வென்றால் எது? அது அறிநிலைகளின் குவியலைத்தான் குறிப்பிடவேண்டும்' எனும் உபநிடதக் கூற்று[2] அறிநிலைதான் ஆன்மா என்பதை வலியுறுத்தும்.

ஆனால், ஆழ்ந்த தூக்க நிலையில் இந்த அறிநிலைகளுமில்லை. எனவே, எதுவுமற்ற வெறுமைதான் ஆன்மாவாக அமையவேண்டும் எனக் கொள்வர் மாத்யமிகர். அறிநிலை எனும்போது, அறி பொருள் விளங்கவேண்டும். எனவே, தூக்க நிலையில் அறி நிலை இருப்பதாகக்கொண்டால் அறிபொருளும் அங்கு அமைய வேண்டும். எனவே, கனவு, நனவு நிலைகளில் மட்டுமே இந்த அறிநிலைகள் அறிபொருளுடன் விளங்குகின்றன; தூக்கநிலையில் அமையும் அறிநிலைகளுக்கு அறிபொருளே கிடையாது எனக் கூறுவர். ஆனால், இந்தக் கருத்துச் சிறிதும் பொருத்தமற்றதாகும். கனவு, நனவு நிலைகளில் அறிநிலைக்கு அறிபொருள் வேண்டும் எனக் கூறி, தூக்க நிலையில் தேவையில்லை எனக் கூறுவது பொருத்தமற்றதேயாகும். தூக்கத்திினின்றும் விழித்தெழுந்த ஒருவனுக்குத் தூக்கத்தைப்பற்றிய அறிநிலைகளில்லாத காரணத்தால், தூக்கநிலையில் அறிபொருளாக எதுவும் கிடையாது எனக் கூற முடியாது. என்னால் நினைத்துப் பார்க்க முடியாத காரணத்தால் ஒரு பொருளை இல்லையெனக் கூறமுடியுமா? தூக்கநிலையில் என்னால் எதையும் அறிய முடியவில்லை என்பதால் தூக்கநிலையில் அறிநிலைகளில்லை என எவ்வாறு கூற முடியும்? ஆனால், இதைப் பற்றிய விவாதமே தேவையில்லை எனக் கூறி, வெறுமையை ஒப்புக் கொள்வர் மாத்யமிகர். நிச்சயமற்ற ஒன்றிலிருந்து நிச்சயமான ஒன்றை நாம் கொள்வதுபோல, உண்மையைப்பற்றிய அறிநிலையை அதற்கு எதிராக விளங்கும் பொருளற்ற அறிநிலையால் நாம் கொள்ளமுடியுமெனக் கூறுவர் மாத்யமிகர். எனவேதான், தூக்கத்தினின்றும் எழுந்த ஒருவன் 'நான் இருக்கிறேன்' என்ற உண்மையைப்பற்றிய அறிநிலையை அடைகிறான். ஆனால், இத்தகைய அறிநிலைக்கு முன்னதாக விளங்கவேண்டிய எத்தகைய காரணமுமில்லை; எனவே, அந்த அறிநிலையை உண்மையான ஒன்றெனக் கொள்ளமுடியாது. இதனால்தான் வெறுமைதான் உண்மையானது; வெறுமை மட்டுமே உண்மையானது எனக் கூறுவர்.[3] 'துவக்கத்தில் எதுவும் இருந்ததில்லை' என்ற வேத

[1] வி. பி. சா. (VPS), பக்கம் 182.
[2] பிரகதா., IV, iii, 7.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 182.

வாக்கைத்[1] தங்கள் கருத்துக்குச் சார்பாகக் கூறுவர். இத்தகைய வெறுமையைத்தான் ஆன்மாவென இன்மைக் கொள்கையினர் கொள்வர்.

இந்த வெறுமையை 'நான்' எனப்படும் அறிநிலையின் அடிப்படையாகக் கொள்ள முடியாது. அப்படிக் கொள்ளுவதாயிருந்தால், மலடிக்கும் குழைந்தையுண்டு என்றும் கூறலாம். இங்கு, விஞ்ஞான வாதிகளின் கருத்துங்கூடத் தவருகத்தான் தென்படுகிறது. கணப்போதில் தோன்றி விளங்கும் பல ஆன்மாக்கள் தொடர்ந்த நிலையில் விளங்குவதால், அவைகளில் தனித்த நிலையைப் பார்க்க முடியாது. இத்தகைய தொடரினுல் 'அறிபவன் ஒருவனே' எனக் கூறும் உலக வழக்கை நிறுவமுடியாது. ஒருவன் ஒரு பொருளைப் பார்த்து, அது தனக்குச் சாதகமாக அமைகிறது என அறிகிருன். எனவே, அதை அடைய விரும்புகிருன்; அதற்காக முயன்று, அதை அடைந்தவுடன், அதனுல் மகிழ்வெய்துகிருன்; அந்தப் பொருளை விரும்பிய ஆன்மாவினுல்தான் அப் பொருளை அடைந்ததற்கு மகிழ்ச்சி எய்த முடியும்; அன்றேல் அந்த ஆன்ம நிலைகளுள் பொருளை விரும்பிய ஆன்ம நிலையும், பொருளை அடைந்ததால் மகிழ்வை எய்தும் ஆன்ம நிலையும் இங்குக் குறிப்பிடப்படுகிறது—வேறுபாடு தென்படுவதால் அல்லது தொடர்பற்ற நிலை விளங்குவதால் மகிழ்ச்சிக்கே இடமில்லாமலாய்விடுகிறது. இந்தக் காரணத்தினுல்தான் நிலைபேறுள்ள—மாறுதலற்ற ஒரு ஆன்மாவை நாம் கொள்ளவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. இந்த ஆன்மா அறிநிலை வடிவாக அமைகிறது எனவும் கூறமுடியாது. 'நான் தான் அறிநிலை' என அதை நாம் உணரமுடியாது. நேர்மாருக, 'நான் இந்த அறிநிலையை உணருகிறேன்' என்ற நிலையில் அறிபவனுக்கும் அறிபொருளுக்குமுள்ள தொடர்புதான் வெளியாகிறது. 'எனது ஆன்மா' என்பது போன்ற கூற்றுகள் உருவகமாகக் கூறப்படுகிறதே தவிர, இங்கெல்லாம் ஆன்மா ஒரு போதும் மறைவுபடுவதில்லை. எனவே, அறிநிலை ஆன்மாவின் பண்பாகவே விளங்குகிறது என்பது தெளிவாகிறது. இதனுல் நமது உடல், புலன்கள், மனம் முதலியவைகள் எல்லாம், ஆன்மாவின் பண்புகளாகவே விளங்குவதை நாமறியலாம். எனவே, அவைகளை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது என்பது தெளிவாகிறது. 'உடலைப் பார்த்து, 'நான்' எனக் கூறும் போதெல்லாம், ஆன்மாவின் பண்பை, இந்த உடலின் மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறேம். இப்படித்தான் நம் ஆன்மா தானே தன் செயலுக்கு அதிபதி என்றும், அதுதான் செயலின் பயன்களை அனுபவிக்கிறது என்றும் கொள்ளும் கருத்துடையவர் கூறுவர். அவர்கள் கூற்றின்படி

[1] தைத்திரி II, vii, 1.

ஆன்மா தொடக்கமற்றது; அழிவற்றது. மேலும், இந்த ஆன்மா எண்ணற்ற உடல்களைப் பல பிறவிகளில் எடுக்கும் தன்மை வாய்ந்ததாக விளங்குகிறது. இந்த உடலை எடுத்த உடனேயே இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் ஆன்மா அனுபவிக்கத் துவங்குகிறது. இத்தகைய ஆன்மா முன்னமேயே அமைந்திராவிட்டால் நன்மை தீமைகளுக்குக் காரணபூதனாக அது எவ்வாறு விளங்கமுடியும்? மேலும், ஆன்மா அழிவதையும் நம்மால் விளக்க முடியாது; ஆன்மா அழிவாகவும் விளங்க முடியாது. அழிவுக்குக் காரணமில்லாமல் அது நிகழ வழியில்லை. இதைச் சாகதர்களைத் தவிர மற்ற யாவரும் ஒப்புக்கொள்வர். மேலும், இந்த அழிவு வேறொன்றாலும் விளையமுடியாது. பகுப்பற்ற ஆன்மா அறி நிலையின் காரணத்துடன் எவ்வகையிலும் இணைய வழியில்லையே! இந்த இணைப்பை முடியுமெனக் கொண்டாலும் வேறொன்றை அறிவதற்குக் காரணமான வினை வேண்டுமே! வினையைக் கருத்திற் கொள்ளும்போது, அது அழிவற்ற நிரந்தரமான ஆன்மாவையே வலியுறுத்தும்; அதன் அழிவை அது குறிப்பிட வழியில்லை; ஆன்மா அழியும்போது வினையின் பயனை அனுபவிப்பதுதான் யார்? மாறுதலற்ற ஆன்மா எனும்போது அதற்கு எதையும் அனுபவிக்கமுடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவேதான், செயலின் பயனைப் பொறுத்தவகையில் ஆன்மாவில் மாறுதல் அமைகிறது என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டியதாகிறது.[1]

ஐவகை மூலப்பொருள்களாலான இந்த உடலைச் செயல்களின் காரணபூதனாகவும், பயனை அனுபவிப்பவனாகவும் கொள்ளல் கூடாது. ஆனால், இந்த உடல்தான் எல்லாம் அனுபவிப்பதாக உலோகாயிதர்கள் கூறுவர். இப்படி அனுபவிப்பதை ஒவ்வொரு மூலப் பொருளும் தனித்தவகையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது, எல்லா மூலப்பொருளும் அல்லது பூதங்களும் இணைந்து அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளலாமா? தனித்த நிலையில் இந்த பூதங்கள் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளமுடியாது. அவைகள் எல்லாம் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகக் கொள்ளும் போது, ஒவ்வொன்றும் ஒன்றை ஒன்று சாராதவகையில் இலங்குவதால் அவைகளுக்குள் தொடர்பு இல்லாமலாகிறது. இதனால் முக்கியமாக அனுபவிப்பவன் என்றோ, அதற்குத் துணையாக அனுபவிப்பவன் என்றோ எதையும் கூற முடியாது. இதனால் அவைகளின் கூட்டு நிலையைப்பற்றி நம்மால் கூற இயலாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவே, இத்தகைய கூட்டு இல்லாத நிலையிலும் அவைகளால் அனுபவிக்க முடியும் எனும்போது, உடலற்ற நிலையிலுங்கூட அவைகளால் அனுபவிக்கமுடியும் என்று கூற வேண்டிவருகிறது. இத்தகைய கூட்டுமுறை பொருத்தமற்றதாக

[1] வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள் 182, 183.

விளங்கும் காரணமாக ஒவ்வொரு மூலப்பொருளும் (தனிமம்) வரிசையாக அனுபவிக்கிறது என்றும் கூற முடியாது. ஒரு வீட்டிலுள்ளோரைக் கூறும்போது ஒவ்வொருவருக்காக வரிசையாகத் திருமணம் நடப்பது போல இத்தகைய பூதங்களுள் முதல்-துணைத் தொடர்புகள் அமைகின்றன என்று கூறுவது பொருத்தமாக அமையலாம். ஆனால், இந்த ஒப்புமையை இங்கு விளக்கமுடியாது என்றே கூறவேண்டும். ஒவ்வொரு மணமகனுக்கும் குறிப்பிட்ட ஒரு மணமகள் தேவைப்படுகிறாள்; இந்த நிலையை இத்தகைய மூலப்பொருள்களில் காணமுடியாது. ஒவ்வொரு மூலத்திற்கும் அதற்கு அனுபவிக்கத் தனித்த பொருள்கள் விளங்குவதாகக் கூற முடியாது. மேலும், ஒவ்வொரு மூலப்பொருளுக்கும் அனுபவத்திற்குத் தனித்த பொருள்கள் விளங்குவதாகக் கொள்ளும்போது, அத்தகைய பொருள்களெல்லாம் ஒரே சமயத்தில் விளங்கும்போது, இந்த அனுபவங்கள் மூலப்பொருளுக்கு ஒன்றன்பின் ஒன்றாக விளங்குவதில்லை, எனவே, அனுபவிக்கும் நிலை மூலப்பொருள்களுக்குத் தனித் தனியாகவுமில்லை; எல்லா மூலப்பொருள்களும் ஒரே வேளையில் அனுபவிப்பதாகவும் கூறமுடியாது; அல்லது இத்தகைய தனிமங்கள் வரிசையாக அனுபவிப்பதாகவும் கொள்ளல் கூடாது. கூட்டுநிலையிலும் இம் மூலப்பொருள்களால் அனுபவிக்க முடியும் என்பதை ஒப்ப முடியாது. இத்தகைய மூலப்பொருள்களில் அறிவாற்றல் தனித்தநிலையிலும் விளங்குவதில்லை; அவைகளின் கூட்டுநிலையிலும் அது விளங்குவதில்லை. அறிவற்ற ஒன்றில் அனுபவிக்கும் திறன் எவ்வாறு விளங்கமுடியும்? இப்படியும் கூறுவர். தனித்த ஒன்றில் இல்லாத ஒன்று கூட்டாக இணையும்போது அந்த இணைப்பின் திறமாக ஏன் வெளிவரக் கூடாது? மேலும் சான்றாக, எள் விதைகளைத் தீயில் போடும் போது ஏற்படும் தனிக் குணத்தை இங்குக் கூறலாம். அதாவது, தனித்த எள் விதையில் தீயைப் பெருக்கும் குணம் அமைந்திராது என்றாலும், அவ் விதைகளைக் கூட்டமாகத் தீயிலிடும் போது அதிலுள்ள தீ பெருகுவதை நாம் காண்கிறோம். இதேபோன்று, அறிவாற்றலைக் கூட்டு மூலப் பொருள்களின் பண்பாகக் கொள்ள வேண்டும் எனக் கூறுவர். இங்கு, இந்த மூலப் பொருள்கள் ஏன் ஒன்றுசேரவேண்டுமெனும் வினா எழுகிறது. வருங்காலத்திலுள்ள அனுபவத்தைப்பெறக் கூட்டுச்சேருவதாகக் கொள்ளமுடியாது. வருங்காலத்திலுள்ள அனுபவத்தைப் பெறக் கூட்டுச் சேருவதாகக் கூறினால், தனிமங்களின் துணையாகவே இந்த அனுபவம் விளங்குவதாகக் கொள்ளவேண்டும். இப்படிக் கொள்ளும்போது, மூலப்பொருள்களிலெல்லால் தனித்த நிலையில் தமக்குத்தாமே முதன்மையாக விளங்க நேரிடுகிறது; இதனால் அவைகளிடையே முதல்-துணை என்ற தொடர்புக்கே இடமில்லாமலாகிறது; இந்தத் தொடர்பு

இல்லாத வழி மூலப்பொருள்களின் கூட்டு நிலைக்கே இடமில்லாமலாகிறது. மேலும், இந்த அனுபவத்தை முதன்மையாகக் கொள்ள முடியாது; அனுபவிப்பவன்தான் முதன்மையானவன் என்பதை நாமறிதல் வேண்டும்; அனுபவம் அதற்குத் துணையாகத்தான் அமைதல்வேண்டும். எள் விதைகளைப்பற்றிய உதாரணம் சிறிதும் பொருத்தமற்றதாகும். இந்தச் சான்றால் கூட்டுநிலையைப்பற்றி உல்காயதர்களால் கூறமுடியாது. அனுபவமும் அனுபவிப்பவனும் ஒரேயிடத்தில் விளங்கும் காரணத்தால் அதைக் கூட்டாகக் கொள்ள முடியாது. அப்படிக் கொண்டால், எங்கும் பரந்துநிற்கும் மூலப்பொருள்களிலெல்லாம் அறிவாற்றலும் அனுபவமும் ஒரே வேளையில் விளங்க நேரிடும். இந்தக் கூட்டுநிலை, மூலப்பொருள்களால் விளைவிக்கப்பெற்றது எனக் கூறும்போது, இந்தக் கூட்டுநிலைக்கும் மூல்ப்பொருள்களுக்கும் வேறுபாடுகளுண்டா? அல்லது இல்லையா? வேறுபட்டதாகக் கூறினால், ஐந்தாவதாக ஒரு மூலப்பொருளை நாம் கொண்டதாக அமைகிறது. வேறுபாடில்லையெனக் கொண்டால் நான்கு மூலப்பொருள்கள் எனக் கொள்ளும்போது அவைகளின் கூட்டுநிலையைப்பற்றிக் கூற வழியில்லாதாகிறது. இங்கு ஒற்றுமை - வேற்றுமைத் தொடர்புகளை ஒப்புக்கொள்ளமுடியாத காரணத்தால் வேறு எவ்வகைத் தொடர்புக்கும் இடமில்லாமலாகிறது. உலோகாயதர்களால் இந்தக் கூட்டுநிலையை உறுதியுடன் நிறுவமுடியாத காரணத்தால், கூட்டுநிலையில் இம் முலப் பொருள்களால் அனுபவிக்கமுடியும் என்பதை எவ்வகையிலும் நிறுவமுடியாது. மேலும், ஒரு தனித்த மூலப்பொருளின் அனுபவிக்கும் திறன் மாறுபடாதது என்றும் கூறமுடியாது. பொருள்களின் அண்மையை எல்லா மூலப்பொருள்களும் அடையும்போது, அவைகளுள் ஒரு மூலப்பொருள்தான் அனுபவிக்கிறது. மற்றவைகள் அனுபவிக்கவில்லை என்று எங்ஙனம் கூறமுடியும்?[1]

உலோகாயதர்களில் ஒருசிலர் அனுபவிக்கும் நிலை புலன்களுக்குத்தான் அமைந்திருக்கிறது எனக் கூறுவர்; வேறு சிலர் இந்த நிலை உடலும் புலன்களும் இணைந்த ஒன்றில்தான் இருப்பதாகக் கொள்வர். ஆனால், முன்பு கூறிய வாதத்தால் இவ்விரு கூற்றுகளையும் முறியடிக்கலாம் என்பதை நாமறிவோம்.[2]

உலோகாயதத்தின் வேறொரு பகுதியினர் மனத்தையே ஆன்மாவாகக் கொள்வர். இந்த மனத்தின் நிலைதான் என்ன? இந்த மனத்தைப்பற்றிக் நையாயிகர்கள் கூறும்போது அது நிலைபேறுள்ளதும், பகுப்பற்றதும், அணு அளவினதாகவும் அமைவதாகக் கூறுவர். ஆனால், இந்த மனம் பாண்டம்

[1] *வி. பி. ச.* (VPS) பக்கங்கள் *184, 185.*
[2] *வி. பி. ச.* (VPS) பக்கம் *185.*

போன்று வரையறுக்கப்படுவதால், நிலைபெற்று விளங்க வழியில்லை. மேலும், இது கட்புலன் போன்று கருவியாக விளங்குவதால், பகுப்பற்றது எனவும் கூறமுடியாது. இது பகுப்புள்ளதாகவும், இணைப்புள்ளதாகவும், பிரிவுள்ளதாகவும் விளங்குவதால் மனம் அணுவளவானது எனவும் கூறமுடியாது. எனவே, மனத்தை ஆன்மாவெனக் கூறமுடியாது. இதனால் ஆதாரமாக விளங்குபவனும், அனுபவிப்பவனும் மனத்தைச் சாருவதாகக் கூறமுடியாது. எனவே, இவைகளையெல்லாம் ஆன்மாவென எங்ஙனம் கூறமுடியும்? ஆன்மா உடலைச் சார்ந்த ஒன்றெனக் கூறமுடியாது. இந்த ஆன்மாவை, எலும்புகளின் தொகுப்பாகவோ, நரம்புகளின் தொகுதியாகவோ கூறமுடியாது; இதை அணுக்கூட்டங்களாகவும் கருத முடியாது ; அல்லது ஆற்றல்களின் அமைப்பாகவும் கருதமுடியாது. விஞ்ஞானிகள் பருமைப்பொருளை எப்படியெல்லாம் கூற முற்பட்டாலும், பருமைப் பொருளுக்கும் ஆன்மாவுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாட்டை அகற்ற முடியவில்லையே! அணுக்களின் இயக்கமாகவும் இந்த ஆன்மாவைக் கூறமுடியாது. ஆன்மா பருமைப் பொருளுக்குமப்பாற்பட்டது ; அது உளப்பொருளுக்குமப்பாலானது. மனம் நுண்மையாக விளங்கினாலும் அது பருமைப்பொருளேயாகும். எனவே, எல்லாப் பருமைப் பொருள்களைப்போன்று, அதற்கும் துவக்கமும் முடிவுமுண்டு ; மேலும், இந்த மனம் தூக்கநிலையில் மறைந்துபடுவதையும் நாமறிவோம். இதனால்தான் மனத்தைக் காரணமானவனும் அனுபவிப்பவனும் என மீமாம்சகர்கள் கூறுவர். இதற்கு வேதநூல் கூற்றுகளைச் சான்ருகக் காட்டுவர். ஆன்மா தான் 'அறிபவன், எதையும் ஆதரிப்பவன், எதற்கும் காரணமானவன்' என்று பிரஸ்ன உபநிடதம் கூறும்.[1] 'கனவு நிலையில் நம் உயிர் இன்பத்தையும் துன்பத்தையும் அனுபவிக்கிறது' என்பது கைவல்யம் [2]

ஆன்மாதான் எதற்கும் காரணமாகும் எனும் கூற்றைச் சாங்கியர்கள் மறுப்பர். எங்கும் பகுப்பற்றதும், எங்கும் நீக்கமற நிற்கும் ஒன்றைக் காரணமானது எனக் கூற முடியாது. நமது ஆன்மா, அறிவாற்றல் மயமானது; இயக்கமற்றது. எவ்வகை இயக்கமும், மாறுதலும் ஆன்மாவைச் சாராது எனக் கூறலாம். ஆன்மா எதற்கும் காரணபூதனுகவும் விளங்கமுடியாது. தற்செயலாகவும் அமையமுடியாது. தற்செயலாக விளங்க, ஒரு காரணத்துடன் அது தொடர்புகொண்டதாக விளங்கத் தேவையாகிறது; ஆனல், பகுப்பற்ற ஆன்மாவைப் பொறுத்து இது விளங்க வழியில்லை. ஆன்மா எதற்கும் காரணபூதனுக அமையாதிருந்தாலும்; அவன் அனுபவியாக விளங்கலாம். ஆன்மாவின் அனுபவநிலை அறிவதற்கெல்லாம்

[1] பிரஸ்ன VI, 9.
[2] கைவல்யம், 13.

சாட்சியாக அமைகிறது என்னலாம். இதனுல்தான் ஆன்மா அனுபவியாகமட்டும் விளங்குகிறது எனச் சாங்கியர்கள் கூறுவர்.[1] 'இவ்விருவர்களில் சுவை மிகுந்த பழத்தை உண்பவர்தான் அறிவாற்றலாவர்; மற்றவர் பழத்தை உண்ணுதநிலையிலேயே ஒளியாக விளங்குபவராவர்,'[2] என்பது போன்ற வேதநூல் கூற்றுகளைத் தமக்குச் சாதகமாகக் கூறுவர் சாங்கியர்.

சத் சித் ஆனந்தமாக விளங்கும் பிரமத்தினின்றும் எவ்வகையிலு மாறுபடாத வகையில் விளங்குவதுதான் ஆன்மா என்பதுதான் அ துவித வாதிகளின் முடிவான நிலையெனக் கூறலாம். காட்சி, அனுமானம், மேலும் இறைவெளிப்பாட்டு நூல்கள் மூலமாக நம் ஆன்மா தன்னெளிர்வுநிலை பெற்ற ஒன்ருக அறிவதால் அதை இயக்கமற்ற ஒன்ருகக் கூறமுடியாது. பரம்பொருளான ஆன்மா தன்னெளிர்வாக விளங்குகிறது என்பதைத் தூக்கநிலையின் உண்மையால் நாம் உணரலாம் என்பதை நாம் முன்னரே கண்டோம். இந்த ஆன்மாதான் சாட்சி-அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது. இந்தச் சாட்சி—அறிவாற்றல் தன்னெளிர்வாக விளங்குவதுடன் மற்றையப் பொருள்களேயும் ஒளிரச்செய்கிறது. சாங்கியர்கள் ஆன்மாவை சாட்சியாகக்கொண்டபோதிலும், அவர்கள் பல புருடர்களைப்பற்றிய கருத்தைக்கொண்ட காரணத்தால் ஆன்மாவைப்பற்றிய உண்மையை அவர்கள் அறியாதவர்களாகின்றனர். பலராலும் ஆன்மா 'நான்' என்ற நிலையில் ஒருமையாக அறியப்படுவதால் ஆன்மாவையும், (பசுத்தன்மையைக் கொள்வதுபோல) ஒன்றெனக் கொள்ள வேண்டும்[3] உடல்கள் பல்வேறு வகையாகத் தென்படுவதால் அவைகளைச் சார்ந்திருக்கும் உயிரும் பலவகைப்பட்டது எனக் கூற முடியாது. அறியாமையின் பயனுகத்தான் உடல்கள் விளங்குகின்றன; இத்தகைய உடல்களால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட காரணத்தால்தான் பல உயிர்களெனத் தென்படுகிறது. ஆனுல், உண்மையில் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத நிலையில் விளங்குவது ஆன்மா ஒன்றே என்பதை நாமறியலாம்.

2. சாட்சி - ஆன்மாவின் இயல்பு (The Nature of Witness-self)

பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாது விளங்குவதாகக் கூறப்படும் சாட்சி-அறிவாற்றல்தான் என்ன?

இந்தச் சாட்சி—ஆன்மா இறைவனின் ஒருவகையான வடிவம் என்றும், இந்த வடிவின் காரணமாக உயிர் இயங்கவோ இயங்கா

[1] வி. பி. ச. (VPS) பக்கங்கள் 189, 190.
[2] சுவேதாஸ்வர IV, 6.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 189.

திருக்கவோ முடியுமென்றும், ஆனால், அதே வேளையில் இந்த ஆன்மா இயக்கமற்றது என்றும் எதிலும் சம்பந்தப்படாமல் வீற்றிருக்கும்தன்மை வாய்ந்தது என்றும் காமுதியின் (Kaumudī) ஆசிரியர் கூறுவர். இது இறைவனின் ஒருவகை வடிவாக விளங்கினாலும், இந்தச் சாட்சி-ஆன்மா காரண நிலைகளுக்கு நிலைக்களனாக விளங்குவதில்லை. இதனால்தான் இது உடனடியாக விளங்கவல்லது என்பதைப் பொருத்தமாகக் கொள்ளலாம். அறியாமை போன்றவைகளை இது வெளிப்படுத்துவதாக இருந்தாலும் இது உயிரின் நுண்மையாக விளங்குகிறது என்னலாம். தூக்க நிலையில் சாட்சி-ஆன்மாவைப் 'பிரஞை' (prājña) எனக் கூறுவர்.[1]

இங்கு, தத்துவ சுத்தியில் (Tattvas'uddhi) கூறப்பட்டிருப்பதைக் குறிப்பிடல் வேண்டும். சிப்பியின் மின்னும் குணம் வெள்ளியைச் சார்ந்திருப்பதுபோல் தோன்றுவதுபோல, பிரமத்தின் இயல்பாக விளங்கும் சாட்சிநிலை உயிரின் இயல்புபோல் தெரிகிறது.[2]

அறியாமையால் கட்டுப்பட்ட உயிர்தான் நேரடியாகப் பார்க்க முடியும் என்ற காரணத்தால் அதுதான் சாட்சியாக விளங்கும் எனச் சில அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர். பற்றற்றதும், எதிலும் பந்தப்படாததும், தன்னொளிர்வாக விளங்கப்படுவதுமான உயிரால் தான் நேரடியாகச் சாட்சி இயல்பைப் பெற முடியும் என்னலாம். நம் உயிர் அகப் புலனுடன் ஒன்றும்போதுதான் அது காரணபூதன் என்ற நிலையை அடைகிறது. ஆனால், தன்னில் தானாக நிற்கும் போது, அது எந்த வகையிலும் சம்பந்தமற்றே விளங்குகிறது.[3]

அறியாமையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைவிட, அகப்புலனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைத்தான் சாட்சியெனக் கொள்ளவேண்டுமென்று வேறு சிலர் கூறுவர். ஆனால், அகப்புலனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிர் அறிபவனாக விளங்குவதால் அதைச் சாட்சியாகக் கொள்ள வழியில்லை. இப்படியுங் கூறுவர்: அகப்புலனைத் தன்னகத்தே கொண்ட உயிர் அறிபவனாக அமைகிறது; அகப்புலனைத் தழுவிக்கொண்டு, அதனால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரைச் சாட்சி எனக் கூறலாம்.[4]

இந்தச் சாட்சி ஆன்மாவைக் 'கூடஸ்தனாக' (Kūṭastha) அதாவது, பகுக்க முடியாத, மாறுபாடற்ற நிலையாக விளங்கும் மாசற்ற அறிவாற்றலாக, கூடஸ்த தீபத்தில் (Kūṭasthā-dīpa)

[1] சி. லே. ச. (SLS) Vol. II, பக்கங்கள் 44, 45,
[2] சி. லே. ச, (SLS) பக்கம் 45.
[3] சி. லே. ச. (SLS) பக்கம் 45.
[4] சி. லே. ச. (SLS) பக்கம் 46. இந்த அதிகாரத்தின் கடைசிப் பகுதியிலுள்ள அடிக் குறிப்பையும் பார்க்க.

பாரதிதீர்த்தர் கொள்வர். இந்த அறிவாற்றல் பருமையானதும் நுண்மையானதுமான உடல்களின் அடிப்படையாக விளங்கி, தான் மாறுபடாத வழி இவ்வுடல்களை நேரடியாக இயக்கும் தன்மை வாய்ந்த காரணத்தால் இதைச் சாட்சி எனக் கூறலாம்.[1] மனத்திற்கும் அதன் மாறுதல்களுக்கும் சாட்சியாக இந்தக் கூடஸ்தன் விளங்குவதாக முற்காலத்திய சான்றோர்கள் அறுதியிடுவர். பகுப்பற்ற ஒன்றைச் சத், சித், ஆனந்தம் என வேதநூல்கள் புகழும். தூக்கம், மயக்கம், சமாதி போன்ற நிலைகளைத் தவிர்த்த மற்றைய நிலைகளில், நம் உளத் திரிபுகளின் இயக்கம் காரணமாகத்தான் பொருள்களைப்பற்றி அறிகிறோம். அகப்புலனின் உளத் திரிபுகள் காரணமாக முற்கூறிய இரு உடல்கள் வெவ்வேறு வேளைகளில் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன எனக் கூறுவர். ஆனால், இவ்வுளத் திரிபுகள் இல்லாத மற்றைய வேளைகளில் அறிவாற்றலின் இன்மையை நம்மால் உணர முடியாது. நமது மனத்தின் மாறுபடும் நிலைகளையும், மறைந்துகொண்டிருக்கும் கணங்களையும் அமைதியாகப் பார்த்துக்கொண்டிருப்பதைத்தான் பகுக்கமுடியாத சாட்சி எனக் கூறுகிறோம். மேலும், இது அடிப்படையான அறிவாற்றலாக விளங்கி, உளத் திரிபுகளின் உளதாம் தன்மையையும் இலதாம் தன்மையையும் வெளிப்படுத்துகிறது. இந்த உண்மையைத்தான் வேதங்களும் புராணங்களும் வலியுறுத்துகின்றன.[2] பொய்யான இவ்வுலகத்திற்கே இருப்பிடமாக அமைவதால் இதை உண்மையான ஒன்றெனக் கூறுவர். இயக்கமற்ற பொருள்களையும் வெளிப்படச் செய்யும் காரணத்தால் இது அறிவாற்றலின் இயல்பைப் பெற்று விளங்குகிறது அளவற்ற அன்பின் பொருளாக இது விளங்குவதால் ஆனந்த மயமாக விளங்குகிறது. எல்லா நற்பொருளுக்குங் காரணபூதமாகவும், அடிப்படையாகவும் விளங்குவதால் இதைக் கலப்பற்ற ஆனந்தமெனக் கூறலாம். வேத நூல்களும் சைவ புராணங்களும் இவ்வாறு கூறி, மாறுபடும் உலகத்தினின்றும் வரையறைக்குட்பட்ட உயிரினின்றும் பரம்பொருளல்லாத இறைவனின்றும் கூடஸ்தனை வேறுபடுத்தும்.[3] ஆனால், வேதாந்திகள் கூறுவது இதுதான்: நமது ஆன்மா முற்றிலும் உண்மையானது; தானாகவே விளங்கக்கூடியது; எந்த அனுபவ உண்மையாலும் மறுக்கப்படாதது.[4] எனவே, கூடஸ்தன் எனப்படுவது பற்றற்றது; பகுப்பற்றது; பகுக்க முடியாதது; அதிலிருந்து எதுவும் பிறக்காது; அதுவும் எதிலிருந்தும் பிறந்ததில்லை. உண்மையில் கூறினால் அதற்குப் பிறப்புமில்லை. இறப்புமில்லை; எனவே, பந்தமுமில்லை

[1] சி. லே. ச. (SLS) Vol. II, பக்கம் 43.

[2] ப. தா. (PD) VIII. 56.

[3] ப. தா. (PD) VIII, 47—49. உயிரினுடையதும். இறைவனுடையதுமான இயல்புகளுக்கு ஏழாமதிகாரத்தைப் பார்க்க.

[4] ப. தா. (PD) VIII, 66.

விடுதலையுமில்லை. இந்தப் பேருண்மையைத்தான் நாமெல்லோரு மறியவேண்டும். ஆனால், ஆன்மாவின் இந்த இயல்பு வாக்குக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது. இந்தக் காரணத்தால்தான் வேத நூல்கள், உலகத்தின் நிலையினின்றோ, உயிரின் நிலையினின்றோ, இறைவனின் நிலையில் நின்றோ இந்த உண்மையை நன்கு வெளிப் படுத்துகின்றன. எம் முறையில் இலகுவாக வெளிப்படுத்த முடியுமோ அம்முறையைத்தான் வேத நூல்கள் கைக்கொள்ளு கின்றன என்பதையும் அறிவுடையவர்கள் வேத நூல்கள் மூலமாக உண்மையை அறிகின்றனர்; அறியாதவர்கள் உண்மையை அறியாது இருளிலே உழலுகின்றனர்.[1]

இந்தச் சாட்சி-அறிவாற்றலை நாடக மேடையில் அமைந்தி ருக்கும் ஒரு விளக்குக்கு ஒப்பாக நாடக தீபம் (Nāṭaka-dīpa) கூறும். நாடகத்தின் மேற்பார்வையாளருக்கும், நடிகர்களுக்கும், பார்க்க வந்திருக்கும் மக்களுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமின்றி இந்த விளக்கு ஒளியைத் தருகிறது; ஏன்? நாடக அரங்கில் மக்களே யில்லாதபோதுங்கூட இந்த விளக்கு ஒளியைத் தருகிறது. இதே போன்றுதான் நம் சாட்சி—அறிவாற்றலும். இந்த அறிவாற்றலால் தன்முனைப்பு, அறிவு, பொருள்கள் ஆகிய எல்லாம் வெளிப் படுத்தப்படுகின்றன; இவைகளில்லாதபோதுங்கூட, அது ஒளிர்ந்து கொண்டுதானிருக்கின்றது. நாம் கொள்ளும் சாதாரண அறிவும் சாட்சி-அறிவாற்றலின் உதவியினால்தான் பொருள்களை வெளிப்படுத் துகிறது; எனவே, அந்த அறிவில் நாம் திருப்தியடையலாம் என்பது முடியாத காரியமாகும். தனக்குத்தானே ஒளிர்ந்து பகுக்க முடியாத அறிவாற்றலாக விளங்கும் காரணத்தால்தான் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் ஒளி கொடுக்கும் தகுதி வாய்ந்ததாய் விளங்கு கிறது. நாடக விளக்கு ஒப்புமையை இங்குக் கொள்ளும்போது, தன்முனைப்பை நாடக அரங்கு மேற்பார்வையாளராகவும், வெளிப் பொருள்களை நாடகம் பார்க்கவந்த மக்களாகவும், அறிவாற்றலை நடன அணங்காகவும் கொள்ளலாம். பல்வேறு வகைப் புலன்களை நடிகையின் துணைக் கருவிகளாகக் கருதலாம். இவைகளுக்குள் பல வேறுபாடுகள் இருந்தபோதிலும் சாட்சி-அறிவாற்றலைப் பொறுத்து எவ்வகை வேறுபாடுங் கிடையாது; அது எல்லாப் பொருள்களையும் ஒருங்கே ஒளிர வைக்கிறது. நாடக அரங்கிலுள்ள விளக்கு, நடி கர்களின் நடிப்பாலும் இரசிகர்களின் மாறுதல்களாலும் எவ்வகை யிலும் பாதிக்கப்படாமல் சலனமற்ற நிலையில் ஒளியைப் பரப்பிக் கொண்டிருக்கிறது; இதேபோன்றுதான் அகவுலகமும் புற உலக மும் பல்வேறு வகையில் வேறுபட்டபோதிலும், சாட்சி-அறிவாற்றல் எல்லாவற்றையும் ஒருங்கே வெளிப்படுத்திக்கொண்டிருக்கிறது.[2]

[1] ப. தா. (PD) VIII, 71—74.
[2] ப. தா. (PD), X, 11—15.

அகமென்றும் புறமென்றும் கூறுவதெல்லாம் நம் உடலைப் பொறுத்துதான் அமைகிறது. இந்த வேறுபாடு சாட்சி அறிவாற்றலைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது எழுவதில்லை. உடலுக்குப் புறமான பொருள்களைத்தான் ‘புறப்பொருள்’ எனக் கூறுகிறோம்; உடலுள் அமைந்த பொருள்களை ‘அகநிலைப் பொருள்கள்’ என்று கூறுகிறோம். நமது சாதாரண அறிவுக்கு ஏற்படும் நிலையற்ற தன்மை, ஊசலாடும் இயல்பு ஆகியவைகளைச் சாட்சி-அறிவாற்றலின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். சாட்சி-அறிவாற்றலுக்கு இத்தகைய இயல்புகளில்லையென்றே கூறவேண்டும். அதற்குப் போக்கும் கிடையாது; வரவும் கிடையாது. ஆனால், இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின் தொடர்பு காரணமாக இயங்குவது போல் காட்சியளிக்கிறது. உண்மையில் அறிவால் கற்பிக்கப்படும் அகநிலை, புறநிலை போன்ற வேறுபாடுகள் அதற்குக் கிடையா. ஏன்? ‘ஆன்மா எங்கும் நிறைந்தது; எல்லாமாய் விளங்குவது’ எனும்போதுகூட ‘இடம்’ எனும் பதார்த்தத்தை அதன்மீது திணிக்கிறோம். கூறப்போனால் இந்த ஆன்மா, தனக்குத் தானாக நிற்கிறது; அது, எவ்வகை விளக்கத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது எனக் கூறலாம். இப்பேற்பட்ட ஒன்றை அறிவதுதான் எப்படி? என்று வினவும்போது, இது அறிவதற்குரிய பொருளன்று என்றே அத்துவித வாதிகள் மறுமொழி பகருவர். தானாகவே ஒளிரும் தன்மைபெற்ற ஒன்றாக இது விளங்குவதால், எவ்வகை அறிவைத் தரும் கருவிகளின் உதவியில்லாமலே ஒளிருகிறது.[1] கடலில் விளங்கும் ஒளியாகவோ, நிலத்தில் காணும் ஒளியாகவோ இதைக் கொள்ள முடியாது. வானத்தில் மிளிரும் கோளங்கள் எல்லாம் இதனுடைய ஆற்றலால்தான் ஒளிருகின்றன எனக் கூறலாம்.

பிரமம், கூடஸ்தன், இறைவன், உயிர் ஆகிய கருத்துகள் சித்திரதீபத்தில் (Citradīpā) நல்ல விளக்கங்களுடன் தெளிவாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. வரம்பற்ற ஒன்றையே பிரமம் என்னலாம். சான்றாக, வானவெளியைக் கூறலாம். கூடஸ்தன் எனப் பெறுவதும் வரம்பற்றதானாலும், வரம்புடையதுபோல் காட்சியளிக்கிறது. சான்றாக, பாண்டத்தால் வரையறை செய்யப்படும் வானவெளியைக் கூறலாம். இறைவனும் உயிரும் பிரதிபிம்பங்களாகவே விளங்குகின்றன. தண்ணீருள்ள பாண்டத்தில் பரந்த வானவெளி மேகங்களுடனும் விண்மீன்களுடனும் காணப்படுகிறது. பாண்டத்தின் நீரில் காணப்படும் பரந்த வானவெளி உண்மையான வான வெளியை பிரதிபிம்பிப்பதுபோல் உடலில் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட உயிரும் அறிவாற்றல் நிலையில் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமாக

[1] ப. தா. (PD), X, 16–25.

விளங்குகிறது என்று கூறலாம். தண்ணீர்த் துளிகளாலான மேகத்தில் வானவெளியின் மிகப்பெரிய பிரதிபிம்பம் தோன்றுகிறது. மண்பாண்ட நீரில் இந்தப் பிரதிபிம்பம் சிறிதாகத் தோன்றுகிறது; ஆனால், மேகத்தில் மிகப் பெரிதாக விளங்குகிறது. மேகத்தில் தெரியும் மிகப் பெரிய பிரதிபிம்பத்தையே இறைவன் என்கிறோம். ஆனால், இறைவனும் உயிரும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமாகவே விளங்குகின்றன. இங்குப் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத கூடஸ்தனைப் பருமை நுண்மை உடல்களையுடையதாக வரையறை செய்யலாம். இத்தகைய உடல்களுக்கெல்லாம் அடிப்படையாக விளங்குவதுடன் இது பட்டடை (anvil) போல் பகுப்பற்றதாய் விளங்குவதால்தான் இதைக் கூடஸ்தன் எனக் கூறுகிறோம்.[1]

சாதாரணமாக 'நான்', 'நீ', 'அவன்', 'அது' போன்றவைகளை வெவ்வேறு மனிதர்கள் வெவ்வேறு பொருள்களைக் குறிக்கக் கூறுவர். 'நான்' எனப்படுவது எனக்குப் பொருந்துவதுபோல, மற்றொருவனுக்குப் பொருந்தாது. 'நான்' எனப்படுவது தன்மைக்கும், 'நீ' எனப்படுவது முன்னிலைக்கும், 'அவன்', 'அது' எனப்படுவன படர்க்கைக்கும் பொருந்துவனவாகும். இங்கெல்லாம் பொதுவாகவும் நிலையானதாகவும் விளங்குவது ஆன்ம நிலையேயாகும். காணும் ஒன்றன்மேல் வெள்ளியின் தன்மையை ஏற்றிக் கூறுகிறோம்; அதேபோல், பகுக்கமுடியாத ஆன்மாவின்மீது 'நான்' எனும் நிலையைத் திணிக்கிறோம். 'தேவதத்தன் தானாகவே போகிறான்', 'நீயாகவே பார்க்கிறாய்'. 'நான்கூட உடல்நலமற்றவன்தான்' (Devadatta himself goes; You yourself see; I myself am not well) போன்ற கூற்றுகளில் ஆன்மாவின் இயல்பு (Svatva) நிலையாகயிருந்தாலும் தன்முனைப்பை (I-ness-ahanta) அவ்வாறு கூறமுடியாது. இங்கு ஆன்மாவின் இயல்பைக் கூடஸ்தன் (Kūtastha) என்றும், அதன் மீது சுமத்தப்படும் 'நான்' எனும் தன்முனைப்பைச் சிதாபாசம் (cidābhāsa) எனவும் கூறப்படுகின்றன.[2]

அறிபவனிடமிருந்து (Prāmatr) பார்ப்பவனாக (drasṭṛ) விளங்கும் சாட்சியைச் சித்சுகர் வேறுபடுத்திக் காட்டுவதைத் தத்துவப் பிரதீபிகையின் (Tattva Pradīpikā) மூலமாக நாமறியலாம்.[3] தூக்க நிலையில் நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகள் விளங்காதபோதிலும், சாட்சி - ஆன்மா அறியாமையை வெளிப்படுத்துகிறது. இதனால் அறிபவனைப்பற்றிக் குறிப்பிடும்போது சாட்சியை அதனுள்

[1] ப. தர. (PD) VI. 18—22.
[2] ப. தர. (PD) VI, 38. 39.
[3] தத்துவப் பிரதீபிகை (Tattvapradīpikā) பக்கம் 373.

அடக்கிக் கூறுதலின் பொருத்தத்தை உணரலாம். நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகளால் அறிபவனை நாமறியலாம். ஆனால், சாட்சியை இவ்வாறு கூறமுடியாது. இப்படியும் கூறுவர்; நனவு போன்ற நிலைகளில் நேர்மையறிவைத் தரும் கருவிகள் இயங்குகின்றன என்ற காரணத்தால், சாட்சியால் அறிவை நிறுவுகிறோம் என்று கூற வேண்டுவதில்லையே என்னலாம். ஆனால், இது உண்மையன்று; சாட்சி யெனப்படும் ஆன்மநிலையுடன் கலந்து விளங்குகிற காரணத்தால், சாட்சிபூதனின் காட்சிநிலை உலக வழக்குக்குத் துணையாகவே அமைகிறது என்பதை நம்மால் ஒப்புக்கொள்ள முடியும். மேலும், இந்தச் சாட்சிக்கு எவ்வகைச் சான்றும் கிடையாதென்றும் கூறமுடியாது. அனுமானச் சான்றிலுண்டு என்பதை நாமறியலாம். 'சைத்ராவின் ஆசை அல்லது விருப்பம் முதலியவைகளைச் சாட்சியின் காட்சியால் அறியலாம். இந்தச் சாட்சியின் காட்சி, பாண்டம் முதலியவைகளைக் காணும் காட்சி போல் விளங்குவதால், இது உலகியல் அறிவில் அறியப்படுவதினின்றும் மாறுபடுகிறது.' விருப்பம் போன்றவைகள் நுண்மையாக விளங்குவதால் அவைகளைப் புலன்களால் அறிய முடியாது. மேலும், நம் மனம் விருப்பங்களால் ஆக்கப்பட்டிருப்பதால் நம் மனத்தாலும் அவைகளை அறியமுடியாது. மனக் கண்ணால் விருப்பம் முதலியவைகளை அறியமுடியுமென்றால், மனம் ஒரே வேளையில் காரணபூதனாகவும், அறிபொருள் தன்மையுடையதாகவும் அமைய முடியாது. இவ்விரண்டும் முரண்பாடுடையவை; இவைகள் ஒரே பொருளில் விளங்குவது முடியாத காரியமாகும். எனவேதான், சாட்சி அறிவாற்றலின் காரணமாக இத்தகைய காட்சியை நம்மால் அடைய முடியுமென்றாகிறது; வேறு எவ்வழியாலும் இதை அறிய முடியாது. இந்தச் சாட்சியை அறியாமையாலானது என்றும் கூற முடியாது; அல்லது, அறியாமையைத் தற்செயலாகக் கொள்ளும் ஒன்றாகவும் கொள்ளமுடியாது. கூறப்போனால், இந்தச் சாட்சி அறியாமையைத் தன் கருவியாகக் கொண்டு விளங்குகிறது என்னலாம்.[1]

[1] ஒன்றன் விளைவு முழுவதும் நின்று நிலவி அதிலே ஒருவகைத் தனித்த வேறுபட்ட நிலையைத் தருவதைத்தான் பண்பு (viśesaṇa) எனக் கூறுகிறோம். குவளை மலரின் நீல நிறத்தை இங்குச் சான்றாகக் கூறலாம், ஆனால், விளைவு முற்றிலும் நின்று நிலவாதபோதிலும் தனித்த வேறுபாட்டை ஏற்படுத்த முடியும். இந்த நிலையைத் தழுவலாகக் (upādhi) கூறலாம்; அல்லது தற்செயலைச் சார்ந்த பண்பெனக் (upalakṣaṇa) கூறலாம். இங்கு விளைவுடன் முடிவடைவதைத் தழுவல் எனக் கூறலாம். ஆனால், தற்செயலைச் சார்ந்த பண்பு, சிறிது நேரம் விளங்கினாலும் வேறுபாட்டை வெளிக்காட்ட வல்லதாக விளங்குகிறது.

Kāryā-'nvaytivena tu bhedakaṃ yat, tad viśeṣaṇaṃ nailyaṃ ivo 'tpalasya; ananvayitvena tu bhedakārām upādhito-'palakṣaṇatā prasiddhā. tayor api yavati-karyaṃ avasthāyi bheda-hetor upādhitā, kādācitkatayā bhedadhī-hetur upalakṣaṇam.

சாட்சி ஆன்மாவைப் பற்றிய அத்துவித வாதிகள் கொள்ளும் ஒரு சில கருத்துகளை இதுவரையிலும் கண்டோம். இந்தச் சாட்சி-ஆன்மாவை இறைவனுடன் ஒன்ருகக் கொள்வர் ஒருசில சான்ரேர்கள். ஆனுல், இந்தச் சாட்சியை உயிரின் உண்மையான இயல்பெனக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர். இங்குக் கூறப்பட்ட இரு கருத்துகளுக்கும் எவ்வகை முரண்பாடும் கிடையாது என்றே கூற வேண்டும். பிரமத்தினின்றும் வேறுபடாத இறைவன் உயிரினின்றும் வேறு படாதவன் என்ற அத்துவிதத்தின் முடிவாக விளங்கும் இந்தக் கருத்தில் ஏத்தகைய முரண்பாடும் தென்பட வழியில்லையே.

7. இறைவனும் உயிரும்

(Īśvara and jīva)

பிரமத்தின் துணையாக விளங்கும் பண்பையே காரண மெனக் (causality) கூறுகிறோம். இந்தப் பண்பு இறைவனின் இன்றியமையாத தன்மையாக விளங்குகிறது. இறைவன் யார்? மாயையால் கட்டுப்பட்ட பிரமத்துக்கே இறைவன் என்கிறோம்.[1] பிரமத்தின் துணைப் பண்பாக விளங்கும் காரணத்தின் காரியமாகத் தான் இந்த உலகம் பிறக்கிறது ; காக்கப்படுகிறது ; அழிக்கவும் படுகிறது. வேதாந்த சூத்திரத்தின் இரண்டாவது வசனம் இதையேதான் கூறுகிறது. இதனால்தான் இறைவனின் இன்றி யமையாப் பண்பு வரையறுக்கப்படுகிறது என்னலாம். இந்த இறைவன் மாயையால் சம்பந்தப்பட்டவனாவான்.[2]

1. உலகப் படைப்பின் காரணம்
(The Cause of the World)

இந்த உலகத்துக்குக் காரணம் இறைவனே என்ற கூற்றை எல்லா அத்துவித வாதிகளும் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. சிலர் பரிபூரண மாக விளங்கும் தூய பிரமமே இந்த உலகத்துக்குக் காரணம் எனக் கூறுவர் ; வேறு சிலர், உயிர்தான் இந்தப் பிரபஞ்சத்துக்குக் காரண மெனக் கொள்வர். சம்க்ஷேப சாரீரத்தில் (Saṃkṣepaśāiraka) நம்பிக்கை கொள்பவர்கள், பிரமமேதான் இப் பருமையுலகிற்கு முக்கிய காரணமெனக் கொள்வர்.[3] காட்சியையே படைப்பு எனக் கூறும் கொள்கையினர் (dṛṣṭi-sṛṣṭi-vāda) இந்த உலகத்தை உயிரின் கண்ணுள்ள அறிவாற்றலின் கற்பனை எனக் கருதுவர். இவர்கள் கூற்றுப்படி இறைத்தன்மையும் அதுபோன்றவைகளும் கனவு

[1] மாயையைப் பற்றி விவரமாகப் படிக்க எட்டாமதிகாரத்தைப் பார்க்க.
[2] வி. பி.ச. (VPS), பக்கங்கள் 194, 195.
[3] சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 13.

உணர்வுபோலக் கற்பனைக்கெனக் கொள்ளவேண்டும்.[1] பாரதி தீர்த்தர் இவ்விரு கொள்கைகளையுமே ஆதரிப்பதாகக் கூறமுடியாது. இறைவனே அல்லது மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமமே, இந்த உலகின் சடக்காரணம் அல்லது பருமைக் காரணம் எனக் கூறுவர், பாரதிதீர்த்தர்.[2] இவர் கொள்ளும் விவரணக்கருத்தை, விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-Prameya-Saṅgraha) விளக்கமாகக் காணலாம். உயிரின் காரணமாக இந்த உலகம் வந்திருக்கமுடியாது. காரணம் இதுதான்: உயிரின்கண்ணுள்ள செயல் திறனும், அதன் அனுபவ உரிமையும், மேலும் அதனிடம் அமைந்திருக்கும் நாம ரூபங்களும் காரண விளைவுகளாகவேதான் விளங்குகின்றன.[3] இறைவனையே இந்த உலகத்தின் காரணமெனக் கொள்ளும் பாரதிதீர்த்தர், பஞ்சதசியில் (Pañcadaśī) கூறும்போது உயிருக்கே உரித்தான துணைக்காரணத்தையும் கூற முற்படுகிறார். மாயைக்கும் அஞ்ஞானத்திற்கும் வேறுபாடு கற்பிக்கும் சில அத்துவித வாதிகள், வான முதலாகப் படைக்கப் பட்ட இந்தப் பிரபஞ்சம், இறைவன்கண்ணுள்ள மாயையின் காரணமாகப் பிறந்தது என்றும், மனிதனின் அகக் கருவி முதலியன உயிரின் அறியாமையிலிருந்து விளங்கும் நுண்மையான பொருள் களால் ஆக்கப்பட்டவையென்றும் கூறுவர். ஆனால், பாரதிதீர்த்தர் கூறுவது இதுதான்: இறைவனும் உயிரும் கூட்டாகத்தான் இந்த உலகத்தைப் படைத்தனர். ஆனால், ஒரு வேறுபாடு: இறைவன் அடிப்படைக் காரணமாக விளங்குகிறான்; உயிர் துணைக் காரணமாக விளங்குகிறது. இறைவன் உலகத்துக்கு அடிப்படையாக அமைகிறான்; உயிர் மனத்தின் அனுபவத்திற்கு இருப்பிடமாக அமைகிறது. உயிரின் படைப்பு, பருமையைச் சார்ந்ததன்று; அது மன நிலையைச் சார்ந்தது. இறைவனின் விளைவாகப் பிறக்கும் இந்த உலகம் உயிரின் அனுபவத்துக்கு ஆதாரமாக விளங்குகிறது.[4]

2. படைப்பும், மாறுபாடும், பொய்த்தோற்றமும் (Creation, Transformation and Illusory Appearance)

இறைவனேதான் இந்த உலகத்துக்குக் காரணமெனக் கூறும் போது அக் காரணத்தின் உண்மை நிலையைப்பற்றி அறிய விரும்பு கிறோம். அது ஒரு பொருளைத் தோற்றுவிக்கும் காரணமா (efficient cause)? அல்லது, அதன் பருமைக்காரணமா (material cause)? அல்லது, இவைகள் இரண்டுமே கலந்த ஒன்றா? முதல்

[1] சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 16.
[2] சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கங்கள் 13, 14.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 201.
[4] ப. த. (PD), 18. Iśa-karyam jīva-bhogyam

இரண்டுவகைக் காரணங்களையும் கொள்ளமுடியாது. தோற்றத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட காரணத்தையோ, பருப்பொருளை அடிப்படையாகக்கொண்ட காரணத்தையோ இறைவன் தனதாகக் கொண்டிருந்தால், அவனுடைய வரம்பற்ற நிலைக்கு (infinitude) இழுக்கு ஏற்பட்டுவிடும். எனவே, ஒரே வேளையில் இவ்விருவகைக் காரணங்களையும் உடையவனுகவேதான் அவனைக் கொளல்வேண்டும் (abhinna-nimitto-pādāna Kāraṇa). மேலும், இவ்விரு காரணங்கள் ஒரே வேளையில் இணைந்து நிற்பதும் அறிவுக்குப் பொருந்துவதேயாகும். எனவே, இந்த உலகத்தைப் பொறுத்தமட்டில், இவ்விரு காரணங்களும் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று வேறுபட்டது எனவும் கொள்ளல்வேண்டா. அறிவின் பயனுகத்தான் இவ்வுலகமே படைக்கப்பட்டது. அதாவது, நமது மனத்திலுள்ள பல வகையான மாறுதல்களுக்கு, இன்பம், துன்பம், பாசம், வெறுப்பு போன்றவைகளே தாம் காரணம் எனக் கொள்ளும்போது அறிவின் பயனுகத்தான் இவ்வுலகம் படைக்கப்பட்டது என்பது தெளிவாகிறது. இத்தகைய இருமைக் காரணங்கள் மாயையுடன் கலந்த பிரமத்துக்குரியது என்பதைப் படைப்பைப்பற்றிக் கூறும் வேதநூல்களின் வசனங்களினின்றும் உறுதி கொள்ளலாம். 'அது விரும்பியது' ('That desired') என்பது, பயனை அடிப்படையாகக் கொண்ட காரணத்தையும், 'நான் பலவாகப் பெருகட்டும்' ('May I become many') என்பது பருமைக் காரணத்தையும் நமக்கு உணர்த்த வல்லன.[1]

பிரமம் பொய்ம்மையாக வெளிப்பட்டு நிற்கிறது எனும் கோட்பாட்டின் (Doctrine of illusory manifestation) காரணமாகத்தான் முற்கூறிய இருவகைக் காரணங்களும் பிரமத்தின் துணைப் பண்புகள் எனக் கூறவியலும். பிரமத்தின் பருமைக் காரணத்தைக் கூறுங்கால், அது அடிப்படை மூல அணுக்களால் எழும் உலகத் தொடக்கத்தையோ அடிப்படை இயற்கை நியதியால் எழும் உலக மாறுதல்களையோ குறிப்பிடவில்லை என்பதை உணரவேண்டும். இறைவனுல்தான் படைப்பு ஏற்பட்டது எனக் கொள்பவர்களான விசேஷகர்கள் ஆதி அணுக்களின் அல்லது மூல அணுக்களின் இணைப்பால்தான் இவ்வுலகப்படைப்பு ஏற்பட்டது என்பர். இழையிலிருந்துதான் துணி வந்திருக்கவேண்டும். அதேபோல் ஒன்றிலிருந்துதான் வேறொன்று வந்திருக்கவேண்டும் என்பது இவர்தம் கூற்று. ஆனல், சாங்கியர்களும், அவர்களோடு சார்ந்து இவ்வுலக மாறுபாடுகளைக் கூறுபவர்களும், அடிப்படை இயற்கை நியதியால் தான் இவ்வுலகம் மாறுதலடைகின்றது எனக் கொள்வர். பால் மாறுதலடைந்து தயிராவதுபோல, இவ்வுலகமும் இயற்கை நியதி

[1] சாந்தோ., VI, ii, 3; VPS, பக்கங்கள் 196, 197.

யால் மாறுதலடைகின்றது என்பது இவர்தம் கூற்றும். ஒரு பொருள் தன் தற்போதைய நிலையினின்றும் வேறுபட்ட பிறிதொரு நிலையை அடையும்போது, அதை மாறுபாடு (transformation) என்கிறோம். ஆனால், அதே பொருள் பிறிதொரு நிலையிலிருந்தபோதும், தன் முந்திய நிலையைத் தவிர்க்காமலிருப்பதைத்தான் பொய்ம்மை வெளிப்பாடு என்கிறோம்.[1] "மாறுபாடு என்பது ஒரு பொருள் மாறுபடும்போதும் அதன் உண்மைநிலைக்கு இழுக்கு ஏற்பட்டுவிடக்கூடாது. மாறுபட்ட நிலையில் அதன் உண்மைநிலைக்கு மாற்றம் ஏற்படுமானால் அதைப் 'பொய்ம்மை வெளிப்பாடு' என்கிறோம். இதை இப்படியும் கூறலாம் : காரணமான முதல்நிலையும், பின்னர் ஏற்படும் மாறுபட்ட நிலையும் தம்முள் வேறுபடலாம். ஒரு விளைவு அதன் முந்திய நிலையினின்றும் வேறுபடாதிருக்கும்போது, அதன் முந்திய நிலையைக் கருத்திற் கொள்ளாது அதை அறுதியிடுவது சிரமமான காரியம். இந்த விளைவுக்குத்தான் பொய்ம்மை வெளிப்பாடு என்கிறோம். கூறப்போனால், மாறுபாட்டுக்கும் பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக்குமுள்ள சிறப்பான பாகுபாடே இதுதான் என்பது பெறப்படும்."[2] பிரமத்தைத் தொடக்கக் காரணமெனவோ, மாறுபாடுகளைத் தரும் காரணம் எனவோ கொள்ளல் கூடாது. எங்கும் பரந்து, பகுதிகளற்ற நிலையிலுள்ள பிரமம் எதையும் தொடங்கக் காரணமாகாது. மேலும், அது தன்னையே மாறுபாட்டுக்குள்ளாக்கியிருக்கவும் முடியாது.[3] பிரமம் தனது முந்திய வடிவத்தைத் தவிர்த்துப் புதிய வடிவைக் கொண்டது எனக் கூறும்போது படைப்பின் பின்னர்தான் அது தன் நிலையினின்றும் அழிந்துவிட்டதாகக் கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது. இதனால், அத்தகைய அறிவு நிலையின் வடிவும், அதில் தோன்றும் பேரின்ப நிலையும் மறைந்து படுவதாகத்தான் எண்ணவேண்டி வருகிறது. மேலும், உலக முடிவின்போது, அறிவும் ஆனந்த வடிவுமிழந்த பிரமம் திரும்பவும் தான் இழந்த நிலையைப் பெறுகிறது என்று கூறும்போது, எந்த நேரத்திலும் பிரமம் தன் நிலையினின்றும் மாறுபடமுடியும் என்றுதான் பொருளாகிறது. இதனால் இத்தகைய மாறுபாடுகளிலிருந்து அதற்கு விடுதலையே கிடையாது என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால், இதை ஒப்புக்கொள்ள முடியாது. மேலும், பிரமம் மாறுபடுகிறது[4]

[1] பார்க்க : ப. தா. (PD) VIII, 6—9.

[2] சி. லே. ச. (SLS), Vol., பக்கம் 153; Vol. II, பக்கம் 13.

[3] பிரிங்கில் - பாட்டிசான்: (Pringle - Pattison) 'Idea of God' பக்கங்கள் 302—303.

'இந்தப் பிரபஞ்சப் படைப்பை ஒரு தனிப்பட்ட வகைச் செயலெனறோ, கால அளவில் ஒரு காலத்தில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சியென்றோ கூறுவதை இறைவாழ்வின் இயைபாக ஒருபோதும் கூறமுடியாது. எனவே, இத்தகைய படைப்புக் கருத்துகள் மந்திரசால வித்தைகள்போல, அறிவுக் கொவ்வாதவைகளையே சாரும் எனக் கொள்ளல்வேண்டும்.'

[4] பிரகதா IV, iv, 20.

என்பதற்கு எத்தகைய தெளிவும் கிடையாது. 'பிறப்பற்ற நிலை, பெருநிலை, அசைவற்ற நிலை' என்றெல்லாம் வேத நூல்கள் பிரமத்தைப் பலபடக் கூறும்போது அதன் நிலையான தன்மையைத்தான் குறிப்பிடுகின்றன என்பதை நாம் அறிவோம். மாறுபடுதலை அவைகள் எதிர்க்கின்றன என்பது தெளிவு. பிரமம் எப்போதும் பகுப்பற்றது; எனவே நிலையானது.[1]

பகுப்பற்ற எதுவும் மாறுபாடுடைய்து எனக் கூறி இதை மறுப்பாருமுளர். அவர்தம் கூற்று இதுதான்: அடிப்படையாக விளங்கும் மூல அணுவிலுள்ள இணைப்பு நிலை அதன் முழுமையான நிலையிலேயே விளங்குகிறது. முழுமை பல பகுதிகளாகப் பிரிவதற்கு முன்னரே, இந்த நிலை ஏற்பட்டது என்ற காரணத்தால் அவைகளுக்கு இயற்கையாகவே இந்தப் பண்பு அமைந்துவிடுகிறது. பல பகுப்புகள் ஒன்றுகூடி முழுமை ஏற்படுகிறது. இப் பகுப்புகள் எல்லாம் அணுக்களின் சேர்க்கைகளால் ஆனவையாகும். அணுக்களின்றேல் இத்தகைய பகுப்புகள் தோன்றவே வழியில்லை. உதாரணமாக, கழுத்தணி போன்ற நகைகள் உருவாகும்போது, அதற்கு ஆதாரமாக விளங்கும் பொன் மாறுதலடைகிறது. இந்தப் பொன் ஆதார மூல அணுக்களால் ஆக்கம் பெற்றதாகும். எனவே, பொன் நகையாக மாறும்போது, முழுமையாக விளங்கும் இந்த ஆதார அணுக்கள்தாம் மாறுதலடைகின்றன. அன்றேல், பொன் நகையாக மாற இடமில்லை. எனவேதான் பகுப்பற்ற ஒன்றிலும் மாறுபாடு நிகழ வழியுண்டு என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது.[2]

இந்த மாறுபாடுதான் என்ன? ஒரு பொருளில் பல பகுதிகள் இணைந்ததால் ஏற்படும் மிகுதியா? (இத்தகைய இணைப்புக்கும் அதன் மூல இணைப்புக்கும் வேறுபாடுண்டு). களிமண் குடமாகும்போது இத்தகைய மாறுபாடுதான் ஏற்படுகிறது. அல்லது, சில பகுதிகள் வேறு சில பகுதிகளுடன் இணைந்ததால் ஏற்படும் மிகுதியா? பாலில் மோரைக் கலக்கும்போது அது தயிராக மாறுவதை இதற்கு உதாரணமாகக் கூறலாம். ஆனல், பகுப்பற்ற பரப் பிரமத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது, இவ்விருவகை மாறுபாடுகளும் அதற்குப் பொருந்தாது என்னலாம். வயதில் சிறியவன், வயதில் பெரியவனுக வளருவது போல், அல்லது சிறிய தளிரிலை பெரிய கொம்பாக வளருவதுபோல், பரப்பிரமத்தைக் கருத்திற்கொண்டு, அதுவும் இதேபோன்று இவ்வுலகமாக மாறியது எனக் கொண்டால், அந்த உலகம் திரும்பவும் பிரமமாக மாற வழியில்லையே! மேலும், இந்த மாறுபாட்டின் விளைவாக விடுதலையற்ற நிலையையே அடைகிறது. வயதில் முதிர்ந்தவன் மீண்டும் இளமையை அடையமுடியாது. அதேபோன்று, மரக்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 204.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 204.

கொம்பால் மீண்டும் தளிர் நிலையை அடைய முடியாது. ஓர் அணு வேறோர் அணுவுடன் இணையும்போது, இரட்டை அணுவாக மாறுகிறது; தண்ணீரின் பெருக்கத்தால் ஆறாக ஓடுகிறது; ஒரு பொருள் நன்கு வளர்ச்சி அடையும்போது புதிய குணங்களை அது அடைகிறது; (உதாரணமாக, ஒரு பழம் நன்கு கனியும்போது புதிய நிறத்தை அடைகிறது)—இங்கெல்லாம் ஏற்படும் மாறுபாட்டை, ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளுடன் இணைவதால் விளைவது எனக் கொள்ளல் வேண்டா. இப்படிக் கொள்ளுவதால் மாறுபாட்டைப்பற்றி வீணாக மிகைப்படுத்திக் கூறுவதாகத்தான் அமையும். வேறொன்றுடன் கலந்து நிற்கும் வானவெளி தன்னில் மாறுபட்டதாகத் தெரியவில்லை; அதேபோல் அங்குமிங்கும் பறந்துகொண்டிருக்கும் தேனீயும் தன்னில் மாறுபட்டதாகத் தெரியவில்லை; அதேபோன்றுதான் சிவப்பு நிறத்தைத் தாங்கி நிற்கும் துணிவும். இங்கெல்லாம் அவ்வப் பொருள்கள் மாறுபட்டதாகக் கூற வழியில்லை. மேலும், பருப்பொருட் காரணங்களால் விளையும் புதிய பொருளையும் இம் மாறுபாடு எனக் கூற வழியில்லை. இத்தகைய நிலை முழுமையான ஒன்றுக்குப் பொருந்துமென்றாலும், தனித்தனிப் பகுதிகளுக்கு இது எவ்வகையில் பொருந்தும் எனக் கூறுவது மிக்க சிரமமானதொன்றும். உதாரணமாக, கழுத்தணியாக விளங்கும் நகையை எடுத்துக்கொள்வோம், நகை முழுமையான பொன்னின் விளைவேயாகும். பொன்னின் ஒரு பகுதியின் விளைவன்று என்பது தெளிவு. தங்க நகை பகுதியின் விளைவன்று என்று கூறினாலும், முழுமையின் காரணமாகத்தான் இப் பகுதிகள் அறிவுக்குப் பொருத்தமான வகையில் விளங்கமுடிகிறது. மேலும், பகுதிகளில் எவ்வகை மாற்றமுமில்லாமலே முழுமையினுள் மாறுதல் ஏற்படுத்தவும் முடியும். அடிப்படை மூலமாக விளங்கும் அணுவுக்குப் பிறப்பும் இறப்பும் கிடையாது; ஆனால், அவைகள் இரட்டையணுவுக்குண்டு. கூறப்போனால், பிறப்பும் இறப்பும் தவிர, மற்றைப் பண்புகள் முழுமையில் மாறவேண்டுமென்றால், அவைகள் பகுதிகளின்பால் மாறவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. பாண்டங்களை எடுத்துக்கொண்டால், பொது இயல்பாகக் (generality) கூறப்படும் 'பாண்டநிலை' எனும் பண்பு, பாண்டங்கள் எனப்படும்போது காணப்படுவதில்லை. ஆனால், தனிப்பட்ட ஒரு பாண்டத்தில் அது இயல்பாகவே அமைகிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பகுதிகளில் எந்த வகை மாறுதல்களுமில்லாமல் முழுமையில் மாறுதல்கள் ஏற்பட முடியுமென்பதும், மேலும் அது அறிவுக்குப் பொருத்தமான வகையில் அமைய முடியுமென்பதும் பெறப்படுகிறது. பொது இயல்பாக அமையும் பண்புகளும் குணங்களும் மாறுதலடையாதபோதுகூட, அவைகளைத் தாங்கி, ஆதாரப் பொருளாக விளங்கும் முழுமை தன்னில் மாறுதலடைய முடியும் என்பது இதனால் பெறப்படுகிறது. ஏன்? பகுதிகளில் மாறுதல் ஏற்படுகிறது என்று கொண்டாலுங்கூட, அந்த

மாறுதல் முழுமையின் காரணமாகத்தான் ஏற்படுகிறது என்று கொள்ளவேண்டும். ஆனால், இது பிரமத்துக்குப் பொருந்தாத ஒன்றாகும். பகுதிகளால் ஆக்கப்படாதது பிரமம். எனவே, இது பொருந்தாது.[1]

பகுப்பற்ற மூல அணுக்கள் இணைந்து மாறுபடுவதுபோல, பகுப்பற்ற பிரமமும் மாறுபட வழியிருக்கிறதே என்று அறிவுக்கு ஒவ்வும் வகையிலும் கூற முற்படலாம். அப்படியென்றால், இதன் பொருள் தான் என்ன? முழுமையில் காணப்படும் இணைப்பு, அடிப்படை மூல அணுக்களிலும் இயல்பாக அமைந்திருக்கிறது எனக் கொள்ளலாமா? அல்லது, அடிப்படை அணுக்களில் காணப்படும் இணைப்பு, முழுமையெனப்படுவதில் காணப்படும் இணைப்பைவிட, கால அளவில் முன்னரேயிருப்பதாகக் கொள்ளலாமா? ஆராயும்போது, முதற் கூற்றை நம்மால் ஏற்றுக்கொள்ளமுடியாது என்றே கூறவேண்டும். முழுமையின் இணைப்பு, அடிப்படை அணுக்களில் அமைந்திருந்தால், அதை எங்ஙனம் காணமுடியும்? அந்த மூல அணுக்களில் அமைந்திருக்கும் நிறம் போன்ற பண்புகளைப்பற்றி நமக்குத் தெரியாதது போலவே, இந்த இணைப்பும் தெரியாதொழியும். இரண்டாவது கூற்றும் மறுப்புக்குரியதாகும். இக்கூற்றின்படி அடிப்படை அணுக்களில் காணப்பெறும் இணைப்பு, முழுமையில் காணப்பெறும் இணைப்பை விடவும் முன்னரே தோன்றியது எனக் கூறப்படுகிறது. ஆனால், இக் கூற்றும் அறிவுக்குப் பொருந்துவதாகத் தெரியவில்லை. அடிப்படை அணுவில் இணைப்புத் திறன் இல்லாதபோதும் அத் திறன் முழுமையில் காணப்பெறுவது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகவேதான் விளங்குகிறது. பாண்டங்களின் பொதுப் பண்பின் தொகுப்பு, பாண்ட வகைகளில் காணாதபோதுங்கூட அது விளக்கமுறுவதை நாமறிவோம். எனவே, பகுதிகள் அல்லது பகுப்புகள் எனப்படுவன, முழுமை வழியாகத் தோன்றும் இணைப்பின் காரணமாகத்தான் விளக்கமுறுகின்றன என்று கூறவேண்டும். இந்தக் கருத்தை நாம் முன்னரே பார்த்தோம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அடிப்படை அணுக்களின் இணைப்புப் பண்பென்பது இல்லாத ஒன்றேயாகும்; மேலும், பகுப்பற்ற ஒன்று மாறுதலடையுமெனக் கூறுவது முடியாத ஒன்றாகத்தான் தெரிகிறது. எனவே, இத்தகைய படைப்புக் கருத்தும், மாறுபாட்டைப்பற்றிக் கூறும் கருத்தும் பொருளற்றவைகள் என்று தாம் தெரிகின்றன. இந்த நிலையில்தான் பொய்ம்மையின் காரணமாகப் பிரமம் இந்த உலகமாகக் காட்சியளிக்கிறது என்ற கருத்துக்கு ஆதரவளிக்க முற்படுகிறோம்.[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 204, 205.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 205.

3. இவ்வுலகின் பருமைக் காரணம் இறைவன் (Isvara, the Material Cause of the World)

இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணந்தான் என்ன என்பதைப் பற்றி வாதிப்பவர்களிடையே வேறுபாடுகள் நிலவுகின்றன. சாங்கியர்கள் பிரதானத்தைப் (Pradhāna) பருமைக் காரணமாகக் கொள்வர். இவ்வுலகத்தில் ஏற்படும் மாறுதல்கள், பொதுமையாக விளங்கும் (generality) இன்பம், துன்பம், பொய்ம்மை போன்றவைகளுடன் தென்படுவதால், இவைகளையே இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளவேண்டுமென்பது இவர்தம் கூற்றும். ஒரு காரியப் பொருளில் தொடர்ந்து காணப்படும் நிலைகளையே காரணமெனக் கூறுவர் சாங்கியர். பாண்டம் போன்றவைகளைக் கொள்ளும் போது, அவைகள் களிமண்ணால் ஆக்கப்பட்டிருக்கின்றன என்பதை அறிவோம். இதனால், பாண்டத்தின் பருமைக் காரணம் களிமண்ணாகிறது. மேலும், இவ்வுலகத்தின் படைப்பிற்கு ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட காரணங்கள் (plurality of causes) இருக்கமுடியாது என்பதும் சாங்கியரின் அடுத்த கூற்றுகும். மண்பாண்டத்துக்குக் களிமண் இருத்தலை உதாரணமாகக் காட்டி, வரம்புக்குட்பட்டதும், பலவாறாக அமையப்பட்டதும், மாறுதல்களுக்குட்பட்டதுமான பொருள்களுக்குப் பருமைக் காரணம் ஒன்றேதானிருக்கவேண்டுமென இவர் வற்புறுத்துவர். முக்குணங்களினின்றும் மாறுபடாத பிரதானம் எனப்படும் மூலப் பிரகிருதியே (prakṛti) இந்த உலகத்தின் பருமைக் காரணமாக விளங்குகிறது எனக் கொள்வர் சாங்கியர்.[1] நையாயிகரும் வைசேடிகரும் அடிப்படை மூல அணுக்களையே பருமைக் காரணமாகக் கூறுவர். அளவில் சிறிதாயிருப்பதிலிருந்துதான் பெரியது வந்திருக்கவேண்டும் என்று கூறுமிவர், காரியமாக எழும் விளைவுப் பொருளைவிடக் காரணமாக அமையும் பொருள் சிறிதாகத்தானிருக்க வேண்டுமெனக் கொள்வர். சிறிய, மெல்லிய இழையிலிருந்து பெரிதான ஆடை விளைவதை எடுத்துக்காட்டாகக் கூறுவர். இதேபோன்று, நுண்ணிய அணுக்களின் சேர்க்கை காரணமாகத்தான் இந்த உலகமே உருவாயிற்று என்பது அவர்தம் விளக்கமாகும். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: பாழ் அல்லது சூனியம் என்பதுதான் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணம் எனச் சூனிய வாதிகள் கூறுவர். ஒரு பொருள் விளைவதற்கு முன்னர், அதன் நிலை என்ன? அந்த நிலையை நாம் உணரமுடியுமென்றாலும் சாதாரணமாக நாம் அதை உணருவதில்லை. இந்த உணராத நிலையின் காரணமாக ஒரு பொருள் பிறப்பதற்கு முன்னர் தோன்றும் 'இன்மை நிலையை' (non-existence) அல்லது பாழை அல்லது சூனியத்தைப் பருமைக் காரணமாகக் காட்டுவர். யோக

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 208.

வழியினர் (The yogas) இரணியகர்ப்பனையும் (Hiranyāgarbha), சைவர்கள் பசுபதியையும் பருமைக்காரணமாகக் கொள்வதை நாமறிவோம்.[1]

ஆனால், அத்துவிதக் கருத்தைக் கொள்ளும் ஒருவனுக்கு இத்தகைய கூற்றுகளெல்லாம் தவறானவையென்றே தென்படும். பொதுமையாக விளங்கும் இன்பமும், துன்பமும், பொய்ம்மையும் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கொள்ளும் சாங்கியர் கூற்று விவேகமற்றது என்றுதான் அவன் கொள்வான். அகநிலையாக விளங்கும் இன்பமும் துன்பமும் எங்ஙனம் புறநிலைக்கு (உதாரணமாக, மண்பாண்டம் போன்றவைகளுக்குக்) காரணமாக விளங்க முடியும்? மாறுதல்களும் பொதுமை இன்பமும் தொடர்ந்து விளங்குவதால், இன்பந்தான் மாறுதலின் காரணமென எங்ஙனம் கூறலாம்? ஒரு துணியை எடுத்துக்கொள்வோம். நூலின் வெண்மை நிறம் அது துணியாக மாறியபோதுங்கூடத் தொடர்ந்து நீடிக்கிறது. இதனால் வெள்ளை நிறந்தான் துணியின் பருமைக் காரணமென எங்ஙனம் கொள்ளமுடியும்? இதேபோன்று, பொதுமையாக விளங்கும் 'பாண்டநிலைப் பண்பு' குறிப்பிட்ட பாண்டத்தில் தொடர்ந்து நீடிப்பதால், அந்தப் பண்புதான் அப்பாண்டத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கொள்ளமுடியாது. காரணப் பொருள்களில் பொருளை விடவும் அளவில் சிறிதெனக் கூறுவர் நையாயிகர் போன்ற அளவையினர். ஆனால், எல்லாப் பொருள்களுக்கும் இது பொருந்த வேண்டுவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, இரண்டு பெரிய துணிகளைச் சுருட்டிக் கயிறு போலாக்கும்போது, அது காரணப் பொருளைவிடவும் வடிவில் குறைந்துவிடுவதைக் காண்கிறோம். மேலும், இரட்டை அணுக்களில் பகுப்புக் காணப்படுவதிலிருந்து மூல அணுக்களிலும் பகுப்பு இருக்கவேண்டுமென்ற கூற்றை நையாயிகர்கள் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டும். சூனியவாதிகளின் வாதமும் குறையுள்ளதாகவேதான் தென்படுகிறது. காரியப் பொருளின் முந்திய நிலையைப்பற்றி நம்மால் அறியமுடியுமென்றாலும், அறிவதில்லை என்ற கூற்றும் தவறானதுதான்; ஏன்? காரணப் பொருளையே நாம் காண்கிறோமே! அறிகிறோமே! யோகக் கருத்துடையவர்களின் கொள்கையும், சைவர்களின் கூற்றும் வேதநூல்களுக்கு முரணாக விளங்குவதால், அவைகளைத் தவிர்க்க வேண்டியதாகிறது.[2]

படைப்பு என்பது தெளிவான ஒழுங்கமைப்பின்கண் அமைந்த ஒன்று. இந்தப் படைப்பை அறிவற்ற பிரகிருதியாலும், ஆதார மூல அணுக்களாலும் எங்ஙனம் விளைவிக்கமுடியும்? எனவே, அவைகள்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 209.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 209.

காரணமாகமாட்டா. இந்தப் பிரபஞ்சம் ஓர் அண்டம். அது ஒழுங்கமைப்பாகவே விளங்குகிறது ; சீரானது ; அது சீர்குலைந்ததன்று. ஒழுங்கற்றதன்று. இந்தப் பிரபஞ்சத்தைப் பாருங்கள். சூரிய சந்திரர்களும், விண்மீன்களும் தங்களுக்குரிய சந்தத்தில் இயங்குகின்றன. பல கிரகங்களும் தங்கள் நிலைகளைவிட்டுத் தவருது வலம் வருகின்றன. அழகிய பறவை இனம் இசைக்கும் இசைதான் என்ன! வரிக்குதிரையின் வண்ண நிறந்தான் என்ன! இத்தகைய ஒழுங்கமைப்பு அறிவற்ற ஒருவகை ஆற்றலின்பாற்பட்டதாக எங்ஙனம் கூறமுடியும்? அல்லது, தற்செயலாக இணைந்த அணுக்களின் சேர்க்கையால்தான் என்று எவ்வாறு நம்பமுடியும்? முடியாது. எனவேதான், எங்கும் பரந்த, எல்லாமறிந்த, சர்வ வல்லமையுள்ள அறிவாற்றலைக் கொண்டுதான் இந்தப் பிரபஞ்சத்தின் ஒழுங்கு நிலையை அறிய முற்படுகிறேம். இத்தகைய வழியைத் தவிர்த்தால், வேறு எவ்வகையிலும் அறிவுக்குப் பொருத்தமாக இந்த உலகத்தின் உண்மையை அறியமுடியாது. இந்த உலகத்தின் அமைப்பை நம் மனத்தால்கூடக் கற்பனை பண்ணமுடியாது. அத்தனை சிறப்பு! இத்தகைய சிறப்பான உலக அமைப்பை எல்லாமறியமுடியாத, சர்வவல்லமையற்ற ஒன்ருல் படைக்க முடியுமா? முடியாது என்பது தெளிவாகும். இந்த உலகப் படைப்பின் காரணம் இறைவனே. 'அவன்தான் எல்லாமறிபவன்'[1] என்ற வேதவாக்கை நாம் சான்ருகக் காட்டலாம்.

புறநிலைக் காரணங்கள் அத்தனையும் ஒவ்வாதெனஒதுக்கும் சுபாவ வாதிகள் கூறுவது ஈண்டு நோக்கத்தக்கது : உண்மையான மூலத் தனிமங்கள் (மூலப் பொருள்கள்) நான்கென்றும், காட்சி ஒன்றே உண்மையான அறிவைத் தரும் வழியென்றும், இயற்கைக் கொள்கையால்மட்டுமே பூரண உண்மையை அறியமுடியுமென்றும் கூறும் சுபாவ வாதி, ஒரு பொருள் வேருெரு பொருளாக மாறுவதற்கு அதன் சுபாவந்தான் காரணமெனக் கூறுவன். ஆனுல், இக்கூற்று முற்றிலும் தவருனதொன்ருகும். ஒரு விளைவு, காரணத்தைச் சார்ந்து நிற்பதால், அதுவேதான் காரணம் எனக் கூறுவதை எங்ஙனம் ஒப்புக்கொள்ளமுடியும்? ஒரு விளைவுக்குத் தக்க காரணம் அமைதல் வேண்டும். அக் காரணமில்லாத இடத்து ஒரு பொருளின் உளவாந் தன்மையும் இலவாந்தன்மையும் ஒரே நேரத்தில் விளங்க நேரிடும். இந்த நிலையில்தான், சர்வ வல்லமையுள்ள, எல்லாமறியும் இறைவன்தான் இவ்வுலகுக்குக் காரணபூதன் என்ற அத்துவித வாதியின் கூற்று நன்கு நிறுவப்பெறுகிறது என்பதை அறியலாகும்.[2]

[1] முண்டக, I, i, 9.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 210.

4. கடவுளைப்பற்றிய கருத்துகள் (Ideas of God)

அத்துவித வாதிகள் அல்லாத வைசேடிகர்கள், யோக தத்துவக் கருத்துடையவர்கள், நையாயிகர்கள் முதலியவர்களுங்கூட எல்லா மறிகின்ற, எல்லா வல்லமையுமுடைய கடவுள் ஒருவர் உண்டு என ஒப்புக்கொள்வர். ஆனல், அவர்கள் கண்ட கடவுட்கருத்து, அத்துவித வாதியின் கருத்தினின்றும் முக்கிய வகையில் மாறுபடுகிறது. அவர்கள் கண்ட கடவுட் கருத்து, அறிவாராய்ச்சியின் பயனுக விளைந்ததாகும். ஆனல், அத்துவிதவாதி இங்கு வேதநூல்களைத் தனக்குச் சாதகமாகக் கொள்ளுவன்; அல்லது அத்தகைய கூற்றுக்கு ஏற்புடைய வாதங்களைக் கொள்ளுவன்.

வைசேடிகர்கள் கூற்று இதுதான் : இந்தப் பிரபஞ்சப் படைப்பிற்கு எல்லாமறியவல்ல ஒருவன் வேண்டும். அவனுக்குப் பருமைக் காரணமும் உளதாயிருத்தல்வேண்டும். இன்றேல், இந்த உலகம் ஒரு விளைவாக எவ்வாறு தோன்றமுடியும் ? இந்த வாதம் நிறைவற்ற வாதமென்றுதான் கூறவேண்டும். ஏன் ? இந்த உலகத்தைப் பலர் படைத்திருக்கலாம். ஏதும் அறியாதவர்கூடப் படைத்திருக்கலாமே! உதாரணமாக, ஒரு வீடு பலரால் கட்டப்படுவதைப் பார்க்கிறோம் ; மேலும், அந்த வீட்டைக் கட்டுபவன் எல்லாமறிந்தவன் எனவும் கொள்ளத் தேவையில்லை.

யோகநூல் வல்லார் கொள்ளும் கடவுள் நமது அறிவுநிலையின் முடிவாக விளங்கும் திறனுகவும், யாவரையும் ஆளும் தகுதியையுடையதாகவும் கருதப்படுகிறது. இத்தகைய திறன்கள், பருப்பொருள்களைப்போல் சிறிது சிறிதாகப் பெருகி, ஓர் ஒப்பற்ற நிலையில் முடிவடைகின்றன. யோகியருடைய இத்தகைய வாதமும் தவறுடையதாகவேதான் தென்படுகிறது. இறைவனில்லையெனும் கருத்தைக் கொள்ளும் யோகியருங்கூட அறிவுநிலைத் திறன்களுக்கும், ஆளும் திறன்களுக்கும் முடிவாக விளங்கும் பல கடவுளர்களைக் கொள்ளுகின்றனர்.[1] யோகியர் கூறும் கடவுள் கருதற்பாலது. அவர்தம் கடவுள் விசேடமான உயிராகும்; அது அழுக்கற்றது, வினையற்றது, வினைப்பயனற்றது, எஞ்சிய எண்ணங்கள் தொடர்ந்து அதன் மனத்தின்கண் நிற்க இயலாதது. உயிர்களைப் போன்று, அவர்தம் கடவுளும் அறிவாற்றலுடையவன், பாச மற்றவன். ஆனல், இத்தகைய கடவுள் உயிரினைப்போன்று அந்த வகைப் பந்தபாசமற்றவனுக விளங்கினல், அவன் எவ்வகையில் இவ்வுலகின் அல்லது பிரகிருதியின் 'அடிப்படை இயக்குபவனுக' (prime mover) அமைய முடியும்? யோகவழிச் செல்வோர், இந்த

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 190, 211.

வினவிற்குத் தக்க விடையை உடனடியாகக் கூற முன்வரலாம்; அதாவது, அவர்தம் கடவுள் 'விசேட உயிர்' (puruṣa-viśeṣa) என்னலாம்; அல்லது சிறப்பான உயிர் (primus inter pares) எனவுங்கூறலாம். மேலும், கடவுளைப்பற்றிக் கூறும்போது, அவனது தலையாய குணங்கள் காரணமாகத்தான் இந்தப் பிரபஞ்சத்தை நடத்துகிறான் என்றும், அதன் படைப்பு நிலையைக் கட்டுப்படுத்துகிறான் என்றும் கொள்வர். அவனற்ற நிலையில் இந்தப் பிரபஞ்சம் அரசனற்ற நாடுபோலவும், தலைவனற்ற படைகள் போலவும் காட்சியளிக்கும். கடவுளின் நடத்துவிக்கும் திறனைப்பற்றி வேதநூல்கள் கூறுவதை நாமறிவோம். 'அவனிடமுள்ள அச்சம் காரணமாகத் தான் காற்று வீசுகிறது. சந்திர சூரியர்களும் விண்மீன்களும் இயங்குகின்றன.'[1] மனிதர்களைச் சாரும் அழுக்கு, கடவுளுக்கில்லாத வழி அந்தக் கடவுள் நம்மை நடத்துவிக்கும் தகுதியை உடையவனாகிறான் என்பது தெளிவு. ஏன்? புருடர்களுங்கூட (puruṣas) தூய்மையுடையவர்கள்தாம். ஆனால், பிரகிருதியின் விளைவுகளிலிருந்து அவர்கள் வேறுபடுத்திக்கொள்ளாத காரணத்தால் அழுக்காறு, வினை போன்றவைகள் அவர்களைச் சாருகின்றன.[2] இந்தக் கூற்றை நம்மால் ஒப்புக்கொள்ளமுடியாது. காரணம் இதுதான்: வரம்புடைய உயிர்களின் முடிவாக இறைவனைக் கொள்ளும்போது, அங்கு வரம்பற்ற நிறைவுடைய கடவுளை எங்ஙனம் காணமுடியும்? முடியாது. இத்தகைய கடவுட் கருத்து, தத்துவ அறிவுநிலைக்கோ, சமயத்தில் தோய்ந்திருக்கும் உள்ளத்துக்கோ, உகந்ததாகக் கொள்ள முடியாது.

இனி, நையாயிகரின் கூற்றை ஈண்டுக் கருதலாம். ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஏற்புடைய நன்மை தீமைகளைக் கொடுப்பவனே கடவுள் எனக்கொண்டு, இத்தகைய நன்மை தீமைகளைக் கொடுக்க, செயலின் விளைவை முன்னரே இறைவன் தெரிந்திருக்கவேண்டும் எனக் கூறுவர். ஏன்? சாதாரண வீட்டுத் தலைவன்கூடத் தன் வேலையாட்களின் செயல்களின் நன்மை தீமைகளை அறிவதற்கு முன்னரே, அவர்தம் செயல் விளைவுகளைப்பற்றி அறிந்திருக்கிறானே! இத்தகைய கடவுளுக்கும், இறைவனையே நம்பாதவர்கள் கூறும் கடவுள்களுக்கும் எந்த வகையிலும் சிறந்த வேறுபாடு இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.[3] கடவுள்மேல் ஏற்றிக் கூறும் பண்புகளான அறிவுநிலை, தொழில், ஆசை முதலியவற்றை நிலையான குணங்கள் எனக் கொள்வர் நையாயிகர். கூறப்போனால், குணங்களின் தன்மையில் மட்டுமே இறைவன் உயிர்களிடமிருந்து மாறுபடுகிறான். நிலையான குணங்களை உடையவன் இறைவன்; நிலை-

1 தைத்திரி II, (viii), 1.
2 ப. தா. (PD), VI, 105—108.
3 வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 190, 211.

யற்ற குணங்களை உடையது உயிர் எனக் கொள்ளலாம். 'அவன் (இறைவனின்) விருப்பங்கள் உண்மையாக மலருகின்றன; அவன் கொள்ளும் தீர்மானமும் அப்படியே' என்பது வேதத்தின் கூற்றுகும்.[1] இத்தகைய நையாயிகரின் கூற்றுப் பொருத்தமற்றது எனக் கூறக் காரணமுண்டு. கடவுள் இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமாகத் திகழுகிருன் என்பதை அது கருதவேயில்லை என்னலாம். இறைவன் தோற்றக் காரணமாக மாத்திரம் அமைந் திருந்தால், அவன் வரம்பற்றவனுகவோ, நிலையானவனுகவோ இருக்கவேண்டும் என்பதில்லை. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? வைசேடிகர், யோகவாதிகள், நையாயிகர் போன்றவர் கூறும் கருத் துகள் அரைகுறையானவையென்றும் தெளிவற்றவையென்றும் தெரியவருகிறது. குயவன் பானையை வனைவதுபோலவும், பொறி யியலர் வீட்டைக் கட்டுவதுபோலவும், எல்லாமறிந்த இறைவனும் இந்த உலகைப் படைத்தான் எனக் கொள்வர் வைசேடிகர். யோக வாதிகள் கடவுளை மனிதர்களில் உயர்ந்தோனுகக் கொள்வர். இந்த நிலையில் அறிவுநிலையும் ஆளுந் திறமும் கடவுளிடத்தில் உச்ச நிலைகளை அடைவதாகக் கூறுவர்; நேர்மையான வகையில் செயல் களின் இன்பதுன்பங்களைக் கொடுப்பவரே கடவுள் என நையாயிகர் கூறுவர். அத்துவிதக் கருத்துடையோரும் கடவுட் கருத்தை நிறுவ, இத்தகைய அல்லது இது போன்ற வாதங்களையே கொள்ளு கின்றனர். தனது திட்டம்போல் இந்த உலகத்தைப் படைத்த இறைவனைப்பற்றி அத்துவிதவாதிகள் கூறியதை நாம் முன்னரே பார்த்தோம். ஆனல், அவர்கள் தம் வாதங்களை ஏனையோர் கொண்டதுபோல் வெறும் யூகங்களாகக் (inferences) கொண்டா ரில்லை. வாதங்களால் நம் அறிவு நிலை பண்பட வழியிருக்கிறது. ஆனல், யூகங்கள் நாம் கொள்ளும் பொருளில் உறுதியைத் தரவேண்டும். (யூகங்கள்) ஊகங்களால் இறைவனை அடைந்துவிட முடியாது. நம் அறிவுக்கும், புலனுணர்வுக்குமப்பாலாய் விளங்கும் இறைவனை, வெறும் ஊகத்தால் எங்ஙனம் அடைதல் கூடும்? எனவேதான், கடவுளைப்பற்றி எழும் ஊகங்களிலெல்லாம் பலவகைத் தவறுகள் ஏற்படக் காரணமாகின்றன. இவைகளைச் சற்றுமுன்பு பார்த்தோம். ஆனல், ஒன்று இத்தகைய வாதங்களை வேதநூல் களுக்குத் துணையாகப் பயன்படுத்துவதில் தீதேதுமில்லை என்ன லாம். இதனல், வைசேடிகர் முதலியோருடைய வாதங்கள் ஊகங்கள் என்ற வகையில் தவறுடையனவாகத் தெரிந்தாலும், அறிவுநிலையில் வேதநூல்கள் கூறும் பிரமத்தை அறிய வழிவகுக்கும் வாதங்கள் என்ற வகையில் அவைகளை ஒப்புக்கொள்ள இடமிருக்கிறது. இத்தகைய வாதங்களில் வேருெரு குறைபாடும் காணப்படுகிறது. இறைவன்தான் இந்த உலகின் பருமைக் காரணமென எந்த

[1] ப. தா. (PD), VI, 109, 110; Chān, VIII, i, 5.

வாதமும் கருதவில்லை. இதையும் நாம் முன்னரே கண்டோம். இதனால் வரும் விளைவு இதுதான்: இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாக விளங்காத இறைவன் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறான்; அவன் வரம்புள்ளவனாகவும் தெளிவற்றவனாகவும் காணப்படுகிறான். பருமையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இறைவன் தன் நிலையிலிருந்து இந்த உலகத்தைப் படைத்தவனாகிறான்.[1]

அடிப்படைத் தத்துவங்கள்மூலமாக இறைவனை விளக்கஞ் செய்யும் சில முயற்சிகளைத் தற்போது தவிர்த்து, இறையியல் (theology) சார்புடைய கடவுட் கருத்துகள் சிலவற்றை நாம் காண்போம். சிலர் இரணியகர்ப்பனையே கடவுளாகக் கொள்வர்; இவர் உத்கீத பிராமணத்தைத் (Udgītha-brāhmaṇa) தம் கொள்கைக்குச் சாதகமாகக் காட்டுவர். வேறு சிலர் விராட நிலையை (Virāṭ) இறைவனாகக்கொண்டு, 'அவன் (இறைவன்) ஆயிரந் தலைகளுள்ளான்; ஆயிரம் கண்களுள்ளான், ஆயிரம் கால்களுள்ளான்' என்ற வேத நூற்றொடரைத் தமக்குச் சாதகமாகக் காட்டுவர். நான்கு முகங்களையுடைய நான்முகனை அல்லது பிரமாவையே இறைவனாகக் கொள்ளுபவருமுண்டு. குல விருத்திக்காக மக்களை விரும்பும்போது, பிரமாவையே வழிபடுகிறோம் என்ற காரணத்தால் அவனைத்தவிர வேறு கடவுளில்லை என இவர் வலியுறுத்துவர். வைணவர்கள் திருமாலையே (Viṣṇu) சிறந்த கடவுளாகக் கொள்வர். சிவனே யாவரினும் மேலானவன் என்று சைவர்கள் கூறுவர். குறுகிய சமயவாதிகள், தங்கள் தங்கள் கொள்கைகளுக்கேற்ப வேத மூலப் பகுதிகளைப் பொருள் கொள்ளுவதுமுண்டு. சுருங்கக்கூறின், இறைவனைப்பற்றிய தத்துவம் மிக உயர்ந்த வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது; அதேபோல் மிகத் தாழ்ந்த வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது; பெருமையான வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது; சிறுமையான வகையிலும் கூறப்பட்டிருக்கிறது.[2]

இறைவனின் இயல்பை அறிய முற்படும் தெளிவற்ற வழிகளாகத்தான் இவைகளை அத்துவிதவாதி கொள்வான். அவன் காணும் கடவுள் பருமைக் காரணமாகவும், தோற்றக் காரணமாகவும் விளங்குகிறான். 'மாயையே அடிப்படைக் காரணம் என்று அறிவாயாக. இறைவன் இந்த மாயையைத்தான் இயக்குகிறான்' இந்தச் சுருதிவாக்கையே அத்துவிதவாதி தன் நிலையாகக் கொள்ளுகிறான்.

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 212.
[2] ப. தா. (PD), VI, 111–121.

5. இறைவன் அறிவு நிலையின் பிரதிபிம்பமா ? (Is Iśvara a Reflection ?)

எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றலின் (intellect) சாயலே அல்லது பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனப் பாரதிதீர்த்தர் சித்திரதீபத்தில் (Citradīpa) கூறுவர். நீர்த்திவலைகளால் ஆக்கப்பட்ட மேகத்தில் வானம் பிரதிபலிப்பதை அவர் எடுத்துக்காட்டாகக் கொள்வர். இங்கு மாயையை மேகமாகவும், அறிவாற்றலின் பதிவை மேகத்தில் விளங்கும் நீர்த்திவலைகளாகவும், அறிவு நிலை உயிர்களிடம் பிரதிபலிப்பதை வானம் மேகத்திலுள்ள நீர்த்திவலையில் பிரதிபலிப்பதாகவும் கொள்ளலாம். மாயையில் தோற்றமுறும் அறிவே மாயனாகவும் (Māyin), ஒப்பற்ற இறைவனாகவும் அறியக் கிடக்கிறது. அதனால்தான் இறைவனை எல்லாமறிந்தவனாகவும், நம்முள்ளிருந்து நம்மை ஆட்டிவைப்பவனாகவும், இந்தப் பிரபஞ்சத்துக்கே காரணபூதமாக யிருப்பவனாகவும் வேதநூல்கள் புகழ்கின்றன.[1]

மாயையில் பதியும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனக்கூறும் சித்திரதீபத்தின் கூற்றுக்கு மறுப்பு வாதங்களுமுண்டு.[2] இறைவனோடு தழுவியிருப்பதுதான் என்ன ? அது அறியாமையா ? அல்லது, எண்ணங்கள் மனத்தில் பதியும்போது அதனோடு தொடர்புள்ள அறியாமையா ? அல்லது வெறும் எண்ணப் பதிவுகளா ? வெறும் அறியாமை இறைவனுடன் தழுவியிருந்தால், அது இறைவன் மாயையில் அல்லது அறியாமையில் படியும் பிரதிபலிப்பு என்ற கருத்துக்கு முரணுகிறது. மேலும், அது இரண்டாவது குறிப்பிட்டதுபோல, எண்ணங்கள் மனத்தில் பதியும்போது அதனோடு தொடர்புடைய அறியாமையாகவும் இருக்கமுடியாது. வெறும் அறியாமையை இறைவனின் தழுவல் எனக் கொள்ளலாம். மேலும், இப்படிக் கொள்ளுவது, 'விளக்கத்துக்குத் தேவையான காரண விதி (law of parsimony) என்ற வகையில் பொருந்தும். வெறும் அறியாமையை நாம் தழுவலாகக் (adjunct) கொள்ளும் போது, இறைவனுக்குரிய எல்லாமறியும் திறனுக்கு இழுக்கு வருகிறது; அதாவது, அந்தத் திறன் எப்போதுமிருந்துவருவதாகக் கொள்ளல் முடியாது. கூறப்போனால், அறிவாற்றலில் பதிபவை அல்லது பதியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின்பாற்பட நேரிடுகின்றன ; இதனால் இறைவனுக்கு எல்லாம் அறியும் பண்பைப் (omnescience) பெற இடமிருக்கிறது என்றேதான்

[1] ப. தா. (PD), VI, 156, 157: சுவேதா (Śvet), IV, 10.
mayāṁ tu prakṛtiṁ vidyānmāyinaṁ tu maheśvaraṁ,
tasyāvayava-bhūtaistu vyāptaṁ sarvamidaṁ jagat.

[2] சி. லே. ச. (SLS) விரிவுரை காண்க, பக்கம் 77; விருத்திப் பிரபாகரம் (vṛttiprabhākara) (இந்தி) பக்கம் 337, 338.

கூறமுடியுமே தவிர முன்னரே அப் பண்பு நிலைபெற்றிருப்பதாகக் கூறமுடியாது. ஆனால், கூறப்போனால் இந்தக் கருத்தே தவறானது. அறியாமையின் அல்லது மாயையின்பாற்பட்ட சத்துவகுண மனப் பண்புமூலமாகவே இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைபெறச் செய்ய வகையிருக்கும்போது, அறிவாற்றலில் பதியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின்பாற்படும் 'எனக் கூறுவது பொருளற்றது ; தேவை யற்றதுமாகும். மேலும், அறிவாற்றலில் பதிபவைகளிலிருந்து இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைநாட்டிவிட முடியாது. இத்தகைய பதிவு எண்ணங்களுக்கு எல்லாமறியும் திறனும் கிடையாது. எனவே, இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பை நிலைபெறச் செய்யவேண்டுமென்றால், இப் பதிவு எண்ணங்கள் எல்லாம் அறியாமையின்பாற்பட்டன என்றே கூறல்வேண்டும். மேலும், இப் பதிவு எண்ண்ங்கள் பிரளய காலத்தைத்தவிர, மற்றைய காலங்களில் ஒரே வேளையில் எல்லாம் ஒருங்கே நிலைபெற்றிருக்கவும் வகையில்லை. இதிலிருந்து விளங்குவதாவது : நன்கு நிறுவப்பட்ட இறைவனின் எல்லாமறியும் பண்பு, மேற்கூறிய பதிவு எண்ணங் களால் நிறுவப்படவில்லை என்பது தெளிவாகிறது.

இனி, மூன்றாவதாகக் கூறப்பட்ட வழியைப் பார்ப்போம். பதிவு எண்ணங்கள் இறைவனின் தழுவல்களா ? இந்தக் கருத்தும் அறிவால் உணரமுடியாத நிலையில்தானிருக்கிறது. ஒவ்வொரு பதிவு எண்ணத்தின் பிரதிபிம்பமும் இறைவனா ? அல்லது, அவன் எல்லாப் பதிவு எண்ணங்களில் பொதுப் பிரதிபிம்பமா ? முதல் வினாவின்படி, பல கோடி இறைவர்கள் வேண்டும் என்பது அறியக் கிடக்கிறது., பல்வேறு உயிர்களில் பல பதிவு எண்ணங்களிருப்பதால், பல இறைவர்கள் தேவைப்படுகிறார்கள். மேலும், இத்தகைய பதிவு எண்ணங்கள் அறிவு நிலையில் தமக்குரிய குறிப்பிட்ட வரம்பில் நின்றுகொள்ளுவதால், இறைவனுக்கும் கட்டுப்பாடு ஏற்படக் காரணமாகிறது என்பதும் பெறப்படும். இரண்டாவது வினாவுங்கூட அறிவுக்குப் பொருத்தமானதன்று என்றே கூறவேண்டும். பிரளய காலந்தவிர, மற்றைக் காலங்களில் எல்லா எண்ணங்களும் ஒருங்கே சேர்ந்து, ஒரே வேளையில் நிற்பதென்பது இயலாத காரியம் ; மேலும், பல்வேறு வகைப் பதிவு எண்ணங்களுக்கெல்லாம் ஒரே பிரதிபிம்பம் கிடைக்கும் என்பதும் முடியாததொன்றாகும். எனவே, ஆராய்ச்சி யாளர்களின் முடிவு இதுதான் : அறிவாற்றலில் படியும் எண்ணங்கள் அறியாமையின்பாற்படும் என்ற கருத்துப் பயனற்றது ; எனவே, வெறும் அறியாமையையே இறைவனின் தழுவல் எனக் கொள்ளல் சாலும்.

எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றல்களின் மறு தோற்றமே அல்லது பிரதிபிம்பமே இறைவன் என்ற கருத்தும்,

மாண்டுக்கிய உபநிடதத்தில் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாகவிருக்கும் உயிர்நிலையும் ஒன்றே என்பர் பாரதிதீர்த்தர்.[1] ஆனால், தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாயிருக்கும் உயிர் எங்ஙனம் எல்லாமறியும் இறைவனாயிருக்க முடியும்? நனவிலும் கனவிலும் விஞ்ஞானமயமாக (Vijñānamaya) விளங்கும் உயிர், தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்குகிறது. இந்த ஆனந்த நிலையில் இறைவன் விளங்குகிறான் எனும்போது, கனவு, நனவு நிலைகளில் இறைவனில்லையென்றாகிறது. அப்போது ஆனந்த மயகோசம் உயிருக்கு இல்லையென்றாகிறது. மேலும், தூக்க நிலையிலுள்ள ஒவ்வோர் உயிருக்கும் தனியாக ஒவ்வோர் இறைவன் தேவைப்படுகிறான். ஒவ்வோர் உயிருக்கும் ஐந்து கோசங்கள் உள்ளன என்பதை வேத நூல்களில் தெளிவாகக் காணலாம். தான் எழுதிய பஞ்ச கோச விவேகத்தில் (Pañcakośa, viveka) பாரதிதீர்த்தரே இதைக் கூறுகிறார். இதலிருந்து தெரிவது என்ன? தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்கும் உயிர் இறைவனாகாது என்ற கூற்று அறிவுக்குகந்ததாகாது.

ஆனால், இந்தத் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாக விளங்குவது உயிர்தான் என்று பாரதிதீர்த்தர் பிரமானந்தத்தில் (Brahmā-nanda) கூறுவர். அது இறைவனல்லன் என்பதே அவர்தம் நோக்கம். இந்தச் சிறப்புவாய்ந்த ஆன்மாவிற்கு மூவகை அண்ட வடிவங்களும், மூவகைத் தனித்த வடிவங்களுமுண்டு. அறிவாற்றலையும் அதன் மூவகை அண்ட வடிவங்களையும் (adidaivata) அழகு பொருந்திய ஓவியத்திரையை எடுத்துக்காட்டாகக்கொண்டு, தன் சித்திரதீபத்தில் அவர் விளக்குவர். முதலில் துணியை நன்கு வெளுத்து, பின்னர் அதில் கஞ்சியைத் தடவி, அதைத் தடித்த நிலையிலாக்கி, அதன்மேல் பலவகைக் கோடுகளையிட்டுப் பின்னர் அதன்மீது சாயத்தைப் பூசுகிறோம். இதேபோன்றுதான் நம் ஆன்மாவும். தூய்மையான அறிவுநிலையாக விளங்கும் ஆன்மா-மாயையுடன் தொடர்பு பெற்றிருக்கும் இயல்பை அந்தர்யாமின் (Antaryāmin) அல்லது இறைவன் என்றும், அது நுண்ணிய பிரபஞ்சத்தைப் படைக்கும்போது சூத்திராத்மன் (இரணியகர்ப்பன்) என்றும், பருமைப் பண்புள்ள இவ்வுலகத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும்போது விராட் (Virāt) என்றும் கூறப்படுகிறது. ஆன்மாவின் தனித்த வடிவங்களும் மூன்றுள்ளன. தூக்க நிலையில் அக உறுப்பு, பல பகுதிகளாகப் பிரிகின்றது; இதற்கு அறியாமையின்பாற்பட்ட சாட்சிதான் பிரக்ஞை நிலை (prājña) எனப்படும். கனவு நிலையில் தனித்து விளங்கும் நுண்ணிய சரீரத்தில் தோன்றும் முனைப்பைக் கொண்டதையே தைஜஸ (taijasa) நிலை எனப்படும். விழிப்பு நிலையில் தனித்து விளங்கும் பருமையான சரீரத்தில் தோன்றும்

[1] ப. தா. (PD), VI, 138; மாண்டூக்கியம், 5.

முனைப்பு நிலைக்கே விஸ்வ (viśva) நிலை என்கிறோம். அதிதெய்வ (adhidaiva) வடிவங்களில் அதியாத்ம (adhyātma) வடிவங்களை உள்ளடக்கிக் கட்டுப்பாடுள்ள நிலையிலிருந்து விடுதலையடையும் நிலைக்குச் செல்ல வழிகோலுவதை மாண்டூக்கியம் (Māṇḍūkya) எடுத்துரைக்கும். இதிலிருந்து நாம் உணருவது என்ன? இறைவனைத் தூக்க நிலையில் ஆனந்தமயமாயிருக்கும் ஆன்மாவாகவும் அல்லது எல்லா உயிர்களிடமும் பதியும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே இறைவன் எனவும் கொள்ள வகையேற்படுகிறது. அதிதெய்வ வடிவங்களும் அதியாத்ம வடிவங்களும் இறைவனின் வடிவங்கள்தாம் என்ற வகையில் நம் கூற்று நன்கு உறுதிப்படுத்தப்படுவதை அறியலாகும்.

6. இறைவன், இரணியகர்ப்பநிலை, விராட்நிலை (Iśvara, Hiraṇyagarbha and Virāṭ)

இறைவன் (ஈசுவரன்), இரணியகர்ப்பன், விராட் ஆகிய இம் மூன்று வடிவங்களும் ஆன்மாவின் அண்ட வடிவங்கள் எனப் பார்த்தோம். மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமத்தையே இறைவன் என்கிறோம். கஞ்சியினுல் திட்பமாக்கப்பட்ட தூய்மையான ஓவியத் துணிபோல இறைவன் இவ்வுலகப் படைப்புக்காதாரமாக விளங்குகிறான். ஆன்மாவின் நுண்ணிய அண்ட வடிவமே இரணியகர்ப்பன் அல்லது சூத்திராத்மன் எனப்படும். எல்லா உயிர்களின் தொகுப்பியல்பாகவே அவன் விளங்குகிறான். உயிர்களின் நுண் சரீரத்தில் விளங்கும் முனைப்பை அவன் கொள்ளுகிறான். செயல், வலிமை, அறிவு முதலியவற்றை அவன் தாங்கி நிற்கிறான். அதிகாலையிலும் பின்மாலையிலும் இந்த உலகம் மங்கிய ஒளியின் காரணமாகத் தெளிவற்ற நிலையில் காட்சியளிக்கிறது. அதேபோன்று, இப் பிரபஞ்சமெல்லாம் இரணியகர்ப்ப ரூபத்தால் தெளிவற்ற நிலையில் தெரியவருகிறது. ஓவியத் திரையில் படம் வரைவதற்குச் சாதகமாகப் பல கோடுகள் போடுவதுபோல, இறைவனிடமும் நுண்ணிய மூலப் பொருள்களாலமைந்த நுண்ணிய சரீரங்கள் அல்லது உடல்கள் பல உள்ளன. விதையிலிருந்து முளை கிளம்புவதுபோல, இறைவனுகிய விதையிலிருந்து அல்லது கருப்பையிலிருந்து இரணியகர்ப்பனுகிய முளை வெளிவருகிறது. இறைவன்தான் இந்த உலகங்களுக்கெல்லாம் விதையாக விளங்குகிறான். அந்த விதையின் முளையால் தான் அவைகள் இயங்குகின்றன.[1] இனி விராட் நிலையைப் பார்க்கலாம். இப் பிரபஞ்சத்தின் மலர்ந்த நிலையே விராட் நிலையாகும். நண்பகலில் தெரியும் இந்தப் பரந்த உலகமும் அவ்வாறுதானிருக்கும்; ஓவியம் நிறைந்த திரையையும், பலனைத் தரும் விதையையும் அதனுடன் ஒப்புமையாகக் கூறலாம். இந்நிலை மிக உயர்ந்த விழுமிய

[1] ப. தா. (PD), VI, 200—203.

நிலையான பிரமம் முதல் இவ்வுலகத்தில் காணும் புல் வரையுள்ள எல்லா உயிர்களையும் உள்ளடக்கி நிற்கும் நிலையென யசுர் வேதத்தில் கூறப்படும் விசுவருபத்தைப்பற்றிய அதிகாரத்தாலும் (Viśvarūpā-'dhyāya) புருஷ சூக்தத்தின் (Puruṣasūkta) மூலமாகவும் அறியலாம்.[1] எல்லாப் பொருள்களும் அவன் வடிவங்களே. ஒவ்வோர் உயிரும் அவன் அணிந்திருக்கும் ஆடையின் பகுதிகளே. இத்தகைய இறைவன் தன் முடியைத் தேவருலகமாகவும், பாதங்களை இந்த வுலகமாகவும் கொண்டிருக்கிறான். இதை ஓர் ஆங்கிலக் கவி இவ்வாறு வருணிப்பர் :

'அவன் வாழுமிடம் சூரியர்களின் ஒளியாம், பரந்த கடலாம், மென்மையான காற்றும், நீலவானமாம், ஏன்? மனிதர்களின் உள்ளமாம்;

அவன் ஓர் இயங்கும் ஆற்றலாம். ஆகவேதான், சிந்திப்பவர்களை இயக்குகிறான், சிந்தனையையும் இயக்குகிறான். எங்கும் நிறைந்து எல்லாமாகி நிற்பவன் தான் அவன்.'[2]

7. உயிரும் அது கொள்ளும் ஆடைகளும் (The Jiva and Its Vestures)

பெரும்பான்மை சத்துவ குணம் நிறையப்பெற்ற அசுத்த அறியாமையில் தோன்றும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிர் (Jiva) எனப்படும்.[3] அடிப்படை அறிவாற்றலும், நுண்ணிய சரீரமும், அதனுள்ளடங்கும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமும் கலந்த ஒன்றாக இந்த உயிரைக் கொண்டால், அதைப்பற்றி நன்கு தெளிவாகக் கூறியவர்களாவோம்.[4] மேலும், இந்த உயிர் உடலும் உள்ளமும் படைத்த ஒன்றாகும். தண்ணீரிலிருக்கும் ஒரு பாண்டத்தில் வானத்தின் பிரதிபிம்பம் நன்கு தெரிகிறது. அதேபோன்று உடலாலும் உள்ளத்தாலும் தோற்றமுறும் அறிவாற்றலே உயிர் அல்லது ஜீவன் எனப்படும். இதனால்தான் இவ்வுயிர் துன்பத்தின் வயப்படுகிறது; ஒரு சரீரத்தைவிட்டு வேறொரு சரீரத்தையும் ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. கூறப்போனால், தொடர்ந்த மாறுதல்களின்வயப்பட்டு அல்லலுறுகிறது. அறியாமையால் அல்லது அவித்தையின் காரணமாகத் தன் உண்மை நிலையை மறந்து, உடலும் உள்ளமும் இணைந்து இயக்க

[1] ப. தா. (PD), VI, 204, 205.

[2] ஒட்ஸ்ஒர்த் : 'Tintern Abbey' (Wordsworth).

[3] நிலையான ஒன்றுக்கும் உயிருக்கும் வேறுபாடுளது என்பதைக் காட்ட உயிரை பிரதிபிம்பம் என்று மாத்திரம் கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர். அவர் இத்தகைய வேறுபாட்டை வலிந்து கொள்வதுபோல் தெரிகிறது. மேலும், பல இடங்களில் இந்த வேறுபாட்டைத் தவிர்ப்பதும் தெரியவரும். பார்க்க: (PD), I, 17.

[4] ப. தா. (PD), IV, 11.

முறும் இச் சரீரத்தையே 'தான்' எனக் கொண்டு அதனுல் இன்ப துன்பங்களைத் தானே அனுபவிப்பதாகக் கருதுகிறது. இத்தகைய அனுபவத்திற்காகச் செயலாற்றுகிறது; செயலாற்றுவதற்காக அனுபவத்தை விரும்புகிறது. கொடிய நீரோடையில் காணப்படும் புழுக்கள் ஒரு சுழியிலிருந்து மற்ெருரு சுழிக்குத் தூக்கி எறியப்படுவது போல, உயிர்களும் பிறப்பிலிருந்து சாவுக்கும், சாவிலிருந்து மீண்டும் பிறப்புக்கும் ஓயாது சலிப்பில்லாமல் மாறி மாறிச் சென்றுகொண்டிருக் கின்றன.[1]

இறைவனின் சிந்தனையில் (īkṣaṇa) துவங்கிய இந்த அண்டம், சீவான்மா பிறந்தவுடன் முடிவடைகிறது. உயிர் வாழுவனவற் றிற்கும் உயிரற்றவற்றிற்கும் புற உலகாக அமைந்திருக்கும் உலகத்திற்கு இறைவனின் கைத்திறமே காரணமாகும். அகநிலையில் விழிப்புடனிருப்பது தொடங்கி இந்த உடல் கூட்டிலிருந்து விடுதலை அடைவது வரையிலும் நிகழும் பலவகையான நிகழ்ச்சிகளுக்கு (ஓர் உடலை விட்டு வேறு உடலை அடைவதுபோன்றது) உயிர்தான் பொறுப்பாகும். அதுவாக ஏற்படுத்தும் சிறிய வகை அண்டத்துக்கு அதுவேதான் காரணமாகும். 'மாயையால் கட்டுண்டு, இந்த உடலில் தன்னை நிறுவிக் கொண்டு, சீவான்மா, அல்லது உயிர் பலவற்றைப் படைக்கிறது. இன்பந் தரும் பொருள்களாக விளங்கும் சிற்றின்பம், உண்டல், குடித்தல் போன்றவைகளில் தனது விழிப்பு நிலையில் இன்ப மனுபவிக்கிறது.' இதனுல், தான் மேற்கொள்ளும் செயலுக்குத் தானே காரணமாகிறது; அச் செயலால் விளையும் இன்பத்திற்கும் காரணமாகிறது; 'தனது மாயையால் படைத்த உலகில், கனவு நிலையி லுங்கூட இன்ப துன்பங்களை இடையருது அனுபவித்துக்கொண்டு வருகிறது. நனவு நிலையில் இந்த வெளியுலகிலும், கனவு நிலையில் கற்பனையுலகாகிய அகவுலகிலும் சீவான்மா தனது லீலாவினோதங் களைச் செய்து வருகிறது.' 'தூக்கம் மேலிடும்போது தாமச மிகுதி யால் தன் நிலையினின்றும் விலகி ஆனந்தமயமாக மாறுகிறது. முற் பிறவியில் செய்த வினைகளின் தொடர்பு காரணமாகத் தூங்கி விழித்த வுடன் நனவுநிலையையும் கனவு நிலையையும் அடைகின்றது.[2] இதே போன்று ஒரு நிலையிலிருந்து வேெருரு நிலைக்கும், ஒரு பிறவி யிலிருந்து வேெருரு பிறவிக்கும், துணி நெய்பவன் கையிலிருக்கும் நாடா போலத் தடங்கலில்லாமல் சென்றுகொண்டிருக்கிறது. தன்னுல் படைக்கப்பட்ட கூட்டிலே வாழ்கிறது; தன் மயக்கத்தின் காரணமாக இறந்துகொண்டும் வாழ்ந்துகொண்டும் தன் யாத்திரையைத் தொடர்ந்து மேற்கொள்கிறது.

பெரும்பான்மையாகச் சத்துவ குண அழுக்கு நிரம்பப்பெற்ற பிரகிருதி, அறியாமையின்பாற்படும். இந்த அழுக்கின் தழுவல்

[1] ப. தா. (PD), I, 30.
[2] ப. தா. (PD), VII, 4.

காரணமாக ஆன்மா சீவான்மா எனப்படுகிறது. இந்தச் சீவான்மாவுக்கு இன்பம் துய்க்க உடலாலும் உள்ளத்தாலும் அமைந்த ஒரு கருவியும் கொடுக்கப்படுகிறது. இந்தச் சீவான்மாவிற்குக் காரண சரீரம், சூட்சும (நுண்ணிய) சரீரம், ஸ்தூல (பருமை) சரீரம் என மூன்றுவகை உடல்களிருப்பதாகவும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. காரண உடல் அறியாமையின்பாற்பட்டது; அந்த உடலைத் தாங்குவதால்தான் சீவான்மாவிற்குப் பிரக்ஞை (prājña) என்ற பெயர் வந்தது போலும். இந்த உடலைக் காரண உடல் (kāraṇa-śarīra) எனக் கூறுவதற்கும் காரணமுண்டு. தூல சூக்கும உடல்களுக்குக் காரணபூதனை விளங்கும் பிரகிருதியின் குறிப்பிட்ட இயல்பை வெளிப்படுத்த இது காரணமாய் விளங்குகிறது. மேலும், இந்தக் காரண உடல் உண்மையான அறிவால் அல்லது ஞானத்தால் அழிந்துபடுகிறது.[1]

இனி சூக்கும உடலைப் (sūkṣma-śarīra) பார்க்கலாம். இது ஐந்து புலன்களையும், ஐந்து கர்மேந்திரியங்களையும், ஐந்து வாயுக்களையும், மனது, அறிவு இவைகளையுங்கொண்டு விளங்குகிறது. தாமத குணம் மிகுதியான பிரகிருதியின் வாயிலாகத்தான் ஐந்து பூதங்களான (மூலப்பொருள்கள்) ஆகாயம், காற்று, தீ, நீர், பூமி என்பன வெளிப்படுகின்றன. இந்தப் பூதங்களின் சத்துவ நிலைப் பகுதிகளினின்றுதாம் ஐம்புலன்கள் பிறக்கின்றன. இப் பகுதிகளின் சேர்க்கையின் காரணமாகத்தான் அகநிலை உறுப்புகள் பிறக்கின்றன. இவ்வுறுப்புகள் தம்தம் தொழிலைக்கொண்டு நடத்தும்போது வேறு பிரிகின்றன. ஆராய்வதால் மனமும் (manas), முடிவெடுப்பதால் புத்தியும் (buddhi) வெளிப்படுகின்றன. ஆகவே, இந்தப் பதினேழு தத்துவங்களால் உருவாக்கப்பட்டதும் ஒருவகை முனைப்பை (conceit) தன்னகத்தே கொண்டதுமான சூக்கும சரீரத்துக்கே தைஜஸம் (taijasa) என்பர்.[2]

சீவான்மாவின் தூல சரீரம் (sthūla-śarīra) முற்கூறப்பட்ட ஐந்துவகைப் பூதங்களால் ஆக்கப்பட்டதும், ஒரு குறிப்பிட்ட வடிவுள்ள உடலாகவும் அமைந்திருக்கிறது. சீவான்மாவின் முனைப்பு இந்த உடலில் வெளிப்படுவதற்குத்தான் விஸ்வம் (viśva) எனப்படும்.[3] எனவே, இந்த மூவகை ஆடைகளால் சீவான்மாவின் மூன்று வகை வடிவங்களும் கட்டுப்படுத்தப்படுகின்றன. சீவான்மாவின் இந்த மூவகை வடிவங்களை வேறுருவகையாலும் சிறப்பாகக் குறிப்பிடலாம். சூக்கும தூல உடல்களுக்கு ஆதாரமாக விளங்குவதைப் பரிபூரணமாக விளங்கும் பரமார்த்திக ஆன்மா (pāramārthika),

[1] ப. தா. (PD), I, 17.
[2] ப. தா. (PD), I, 18—24.
[3] ப. தா. (PD), I, 29.

என்றும், கனவுலகுக்கு அடிப்படையாக விளங்குவதைப் போலியாக விளங்கும் ஆன்மா அல்லது பிராதிபாஷிக ஆன்மா (prātibhāsika) என்றும், நனவு நிலையில் இந்த உலகத்தை அனுபவிக்கக் காரண பூதமாக விளங்குவதை அனுபவ நிலை ஆன்மா அல்லது வியவகார ஆன்மா (vyāvahārika) என்றும் கூறுவர்.

8. உயிர் ஒன்ரு, பலவா ?
(Is the Jīva One or Many ?)

சில அத்துவிதவாதிகள் ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுவர். வேறு சிலர் ஆன்மாவைப் பல எனக் கூறுவர். ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுவோர் (eka-jīva-vadins) கொள்ளும் விதத்தைப் பார்ப்போம். ஆன்மா ஒன்றே; அது இயக்கும் உடலும் ஒன்றே. மற்றை உடல்களெல்லாம் கனவில் காண்பவை போன்று இயக்கமற்றவை. அந்த ஆன்மாவின் அறியாமை காரணமாகத்தான் இந்தப் பிரபஞ்சம் முழுவதையும் உண்மையெனக் கொள்ளுகிறோம். கூறப் போனால், எல்லா உலகியல் நிலைகளும் கனவு நிலைகளெனத்தான் கொள்ளவேண்டும். இதனால் விடுதலை பெற்ற ஆன்மா என்றும், கட்டுப்பட்ட ஆன்மா என்றும் வேறுபாடு கற்பிப்பதெல்லாம் ஆன்மா ஒன்றெனக் கொள்ளும்போது இல்லாததொன்ருகும். சுகர் போன்ற வர்கள் விடுதலை பெற்றுப் பெருநிலை அடைந்தார்கள் எனக் கூறுவ தெல்லாம் கனவில் காண்பதுபோல நம் பாவனைதான்.[1] வேறு ஆன்மாக்களிருப்பதெல்லாம் உண்மையில் இல்லாததொன்று. அவைகள் எல்லாம் கனவுகள் போன்றவை. தூக்கத்தால் எல்லாம் மறைவதுபோல் அவைகளும் மறைந்துவிடும் தன்மையன.[2] இதுதான் ஆன்மா ஒன்றெனக் கூறுபவரின் வாதமாகும்.

ஒரே உடலில் இயங்கும் ஒரே ஆன்மாவில் ((eka-śarīraika-jīva-vāda) எழுந்த கற்பனையின் விளைவுதான் இந்த உலகம். இந்த உல கம் உயிருடையதாகவும், இல்லாததாகவும் காணப்பெறுகிறது.

ஆன்மா ஒன்றே எனக் கூறுபவரில் சிலர், உடல் ஒன்றே எனக் கூறுவதை ஆதரிக்கத் தயங்குகின்றனர். சிறந்த ஆன்மாவாகப் பிரம்மத்தின் பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் இரணியகர்ப்பனை அவர்கள் கொள்ளுகின்றனர். வேறு ஆன்மாக்களுமுள. அவைகள் எல்லாம் இந்தச் சிறந்த முக்கிய ஆன்மாவின் பிரதிபிம்பங்களேயாகும். ஓவியத் திரையில் மனித உடல்களில் அழகான உடைகளை அணிவது போல இந்த ஆன்மாக்களும், ஏகமாக விளங்கும் முக்கிய ஆன்மா வின் காரணமாகப் பல உடல்களைப் பெறுகின்றன. அதாவது, சுருங்கக்

1 சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 27.
2 Shakespeare, Tempest, Act. iv, Sc. 1.

கூறினல், தனித்த பல உடல்களையுடைய ஒரே ஆன்மாவைத் தான் இந்த அத்துவிதவாதிகள் கொள்ளுகின்றனர் (saviśeṣā-'nekaśarīraika-jīva-vāda) என்பது புலப்படும்.[1]

மூன்ருவது வகை, ஏக ஆன்மவாதிகள். இவர்கள் கூறுவது இதுதான்; ஒவ்வோர் ஊழிக்காலத்துக்கும் ஒவ்வோர் இரணிய கர்ப்பனிருப்பதால் சிறப்பு மிக்க ஆன்மாவாக விளங்கும் இந்த இரணியகர்ப்பன் யாவன் என்றறிவது முடியாத காரியமாகிவிடும் எனவே, பல உடல்களை மாறுபாடின்றி இயக்கும் ஒரே ஆன்மா (aviśeṣā-'nekeśarīraika-jīva-vāda) என்ற கருத்தையே தேர்ந்தெடுப் பர். இங்கு, ஒருவர் மற்ருெருவருடைய இன்பதுன்பங்களை நினைவு கொள்ள முடியாது என்பதற்கு வெவ்வேறுபட்ட உடல்தான் காரண மெனக் குறிப்பிடுவர். இத்தகைய ஏக ஆன்ம வாதத்தைக் கொள்ளும் இம் மூவகைக் கருத்துகளின்படி, கட்டுப்பட்ட நிலைக்கும், விடுதலை யான நிலைக்குமிடையே எவ்வகை வேறுபாடுமில்லை என்றே கொள்ள வேணடும்.[2]

முற்கூறிய கருத்துகளை ஒப்புக்கொள்ளாத அத்துவிதக் கருத் துடையவர்களுமுளர். இவர்கள் ஆன்மாவின் தழுவலாக விளங்கும் உட்புறமாக அமைந்திருக்கும் கருவி முதலியவற்றைக்கொண்டு, பல ஆன்மாக்களிருப்பதாகக் கூறுவர். ஆன்மாவின் தழுவல்கள் (adjuncts) பலவாகவிருப்பதால், ஆன்மாவும் பலவாகவிருக்கிறது என்பது இவர்தம் கூற்று. ஆன்மாக்கள் பல எனக் கூறுவதால் உயிர்களின் கட்டுப்பட்ட நிலைக்கும் விடுதலையடையும் நிலைக்கு மிடையேயிருக்கும் வேறுபாட்டை உணர்ந்தவர்களாகின்றனர்.

இப்படியாகப் பல கொள்கைகளைப் பார்த்தோம். இக் கொள்கை களில் பாரதிதீர்த்தர் எதை விரும்புகிருர் என்பதை எளிதில் கூற முடியாது. கட்டுப்பட்ட உயிர்களுக்கும் விடுதலைபெற்ற உயிர்களுக்கும் இடையே காணப்படும் வேறுபாட்டை அவர் ஆதரிப்பதிலிருந்தும், கனவுலகத்துக்கும் நனவாக விளங்கும் இந்த விவகார உலகத்துக்கும் வேறுபாடுகளிருக்கின்றன என்று கூறுவதாலும், அவர் பல ஆன்மாக்க ளுள்ளன என்ற கருத்தை ஆதரிக்கிருர் என்பது தோன்றும். மேலும், அஞ்ஞானமாகின்ற அறியாமையில் காணப்படும் அழுக்கின் நிலையைப் பொறுத்து ஆன்மாக்கள் வேறுபடுகின்றன என்ற கருத்தைத் தமது தத்துவ விவேகத்தில் (Tattvaviveka) கூறுவதை அறியலாம்.[3] இதனல் தேவர்கள், மனிதர்கள், மனிதர்களிலும் தாழ்ந்தவர்கள் என்னும் இவை போன்ற பாகுபாடுகள் ஆன்மாக்களுக்குள் ஏற்படக் காரணமாகிறது.

[1] சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 28.
[2] சி. லே. ச. (SLS), Vol. II, பக்கம் 28.
[3] ப. தா. (PD), I, 17.

ஆனால், விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-prameya-saṅgraha) ஓர் இடத்தில் அவர் குறிப்பிடுவதை நோக்கும்போது, அவர் ஏக ஆன்மக் கருத்தைக் கொள்பவர்போல் தெரிகிறது.[1] ஆங்குக் கட்டுப்பட்ட உயிருக்கும் கட்டினின்றும் விடுதலையடைந்த உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை அவரிடம் கேட்டால் அவர் பதிலிறுப்பதை நாம் காணலாம். ஆன்மா 'நீ மாத்திரமே'; அங்குத்தான் உண்மையான அறிவு ஒழுங்கமைப்பாக மிளிர்கிறது. உன்னைத் தவிர மற்றவைகள் எல்லாம் கனவில் காணும் உருவங்கள் போல, உன் அறியாமை காரணமாக அமைந்தவைகளேயாம். அவைகள் கட்டுப்பாடினின்றும் விடுதலை அடைந்தவைகளாயிருக்கலாம்; அல்லது விடுதலை அடைந்துகொண்டுமிருக்கலாம்; அல்லது இனிமேல் விடுதலை அடைபவைகளாகவுமிருக்கலாம். எப்படியிருந்தாலும், அவைகள் உன் அறியாமையின்பாற்படுவனவாகும். வாமதேவர் போன்றவர்கள் கட்டுப்பாடுகளினின்றும் விடுதலை பெற்றதாக வேத நூல்கள் கூறினாலும், பிரம்மத்தைப்பற்றிய ஞானத்தையே அவைகள் எப்போதும் புகழுகின்றன என்பதை நாம் நன்கு உணர வேண்டும். இதனால் விளங்குவது என்ன? உடலை விட்டு வேறுடலை அடையும்போதும், அல்லது பந்தங்களிலிருந்து உண்மையாக விடுதலை பெறும்போதும் யார் யார் கட்டுப்பட்டவர்கள் அல்லது கட்டுப்படாதவர்கள் என்று கூறுவதற்கு முடியாத நிலை ஏற்படுகிறது. எனவே, ஒவ்வொரு மனிதனைப் பொறுத்து, அவனுக்கு அவனேதான் ஆன்மாவாக விளங்குகிறான். மற்றவர்கள் எனப்படுவதெல்லாம் அறியாமையின் பாற்பட்ட பொய்த்தோற்றங்களேயாகும். உடல்கள் பல்வேறுகத் தென்படுவதன் காரணமாகத்தான் ஒருவன் மற்றொருவனுடைய இன்பதுன்பத்தை எண்ணிப்பார்க்க இயலாத நிலை ஏற்படுகிறது. ஒரே ஆன்மாவாகயிருந்தபோதிலுங்கூட, அதுதான் முன்னர் எடுத்த உடல்களின் இன்பதுன்பங்களை எண்ணிப்பார்க்க முடியாத நிலையில்தானிருக்கிறது.[2]

இப்படிப் பார்க்கும்போது, தானேதான் தனக்கு உட்பொருள் எனும் கருத்தையே (solipsism) பாரதிதீர்த்தரும் தழுவுவதுபோல் தெரிகிறது. 'தன்னை நேசிப்பதால்தான் ஒருவன் எல்லாவற்றையும் நேசிக்கிறான்' போன்ற பிரகதாரண்ணிய உபநிடத வாக்கியங்களை அவர் விளக்க முற்படும்போது, அகநிலைக் கொள்கையைக் (subjectivism) கடைப்பிடிக்கும் நிலையை அடைவதை நாம் காணுகிறோம். ஆனால், ஒன்று மாத்திரம் நிச்சயம். அவர் எழுதிய நூல்களையெல்லாம் படிக்கும் ஒருவன் அவர் அக நிலையாளர் எனக் கருதத் துணியான். காரணம் இதுதான். அத்துவிதக் கருத்துகளை விளக்க

[1] VPS. பக்கம்: 243; ஏக ஆன்மக் கருத்தைப் பரப்ப எழுந்ததுதான் விவரணகாரம் (Vivaraṇakāra). இதனால்தான் இக்கருத்தை விவரணப்பிரமேய சங்கிரகத்தில் (Vivaraṇa-prameya-saṅgraha) பாரதிதீர்த்தர் கொண்டிருக்கவேண்டும்.

[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 265.

முற்படும்போது இரண்டு வகை உண்மை நிலைகளினின்றும் பேச வேண்டிய கட்டாயம் ஏற்படுகிறது. இதனால்தான் குழப்பமேற்படு கிறது. பரிபூரணமாக விளங்கும் பரம்பொருளைப் பார்க்க வேறு உலகமுமில்லை. எனவே, பல உயிர்கள் அல்லது ஆன்மாக்களுள்ளன எனப்படுவதே எழுவதில்லை. ஆனால், உலகியல் நிலையிலிருந்து பார்க்கும்போது பல்வேறு வகை உயிர்களிருப்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாகிறது. எனவேதான் பாரதிதீர்த்தரின் விளக்கங்கள் அகநிலைச் சார்புடையன போன்றும், 'தானே தனக்கு உட்பொருள்' போன்ற கருத்தைச் சார்ந்தது போன்றும் தோற்றமுறுகிறது. இத்தகைய விளக்க நிலைகள் தற்செயலாக எழுந்தனவேயன்றி அவர் கொள்ளும் விளக்கத்தின் உயிர்நிலையாக அமைகிறது எனக் கொள் ளலாகாது. அவர் தன்னை ஏக ஆன்மவாதி என்று கூறிக்கொண்ட தில்லை. முன்னரே குறித்த விளக்கங்களில் எல்லாம் இதைக் காணலாம் அவர் கூற வருவது இதுதான். ஒழுங்கமைப்பாக விளங்கும் அறி வாற்றல் ஒன்றே; அதுதான் ஆன்மா; மற்றை உயிர்கள் எல்லாம் அறியாமையின்பாற்படும்; அறிவாக விளங்கும் ஆன்மாவை அறியா மையுடன் கலந்திருக்கும் ஆன்மாவுடன் நாம் ஒப்பிடுகிறோம்.

'ஒரே ஆன்மா, ஆனால், பல தனித்த உடல்கள்' என்ற கொள்கையை (savis'esā—'neka-sarīraika-jīva-vāda) அப்பய தீக்ஷிதர் (Appaya Dīksita) விளக்க முற்படும்போது சித்திரதீபிகை யிலுள்ள ஓவியம் தீட்டப்பட்ட திரையையே சான்றாகக் காட்டுவர். இதிலிருந்து ஏக ஆன்மக் கொள்கையையே பாரதிதீர்த்தர் கடைப் பிடித்தார் என்பது விளங்கும். ஆனால், சித்திரதீபிகையைப் பொறுத்தமட்டில் இதற்கு எத்தகைய சான்றும் கிடையாது. அங்கு இரணியகர்ப்பன் முக்கிய ஆன்மாவாகவும் கொள்ளப்படவில்லை. எல்லா உயிர்களின் சூக்கும சரீரங்களை ஆட்டுவிக்கும் ஆன்மாவாகவே தான் அவன் குறிப்பிடப்படுகிறான். உயிர்களையெல்லாம் அறிவாற் றலின் மறுதோற்றமாகத்தான் அல்லது பிரதிபிம்பமாகத்தான் (cidābhāsāh) கருதப்படுகிறது. அவைகளைப் பொய்மையானவை என்றோ, வெறும் வெளித்தோற்றமென்றோ (jīvābhāsāh) கொள்ள லாகாது. அறிவற்ற பொருள்களிட மிருந்து அவைகளைப் பிரித்தறி வதற்குத்தான், ஒப்புமை கூறும்போது ஓவியத் திரையில் ஆடைக ளணிந்த மனித உருவங்களாகத் தீட்டப்பட்டிருக்கின்றன.

9. இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு (Relation between Jīva and Is'vara)

பிரமத்துக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்புகள்தாம் என்ன?[1] அவர்கள் தம்முள் வேறுபாடுகள் உளவா? அல்லது அவர்கள்

[1] இங்கு பிரமம் என்பது இறைவனையாகும். அதாவது, மாயையால் பந்தப் பட்ட பிரமத்தையே குறிப்பிடுகிறோம்.

உறவு ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் நிறைந்த ஒன்ரு? அல்லது வேறுபாடுகள் அற்ற ஒன்ரு?

காட்சிபோன்றவைகளின் சான்று இல்லாத காரணத்தால், பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் உண்மையாகவே வேறுபாடுண்டு எனக் கூற முடியாது.[1] இறைவனும் உயிரும் நுண்மையாக விளங்கு வதால் காட்சியினுல் அதை அறிய முடியாது.[2] காட்சி என்பது புலன்கள் மற்றைப் பொருள்களோடுள்ள தொடர்பையே அடிப் படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. இத்தகைய தொடர்பை நம் உயிருடனே இறைவனுடனே கொள்ளமுடியாது. மேலும், இத் தகைய தொடர்பைத் தனித்த பிரமாணமாகக் கொள்ளவு முடியாது; அதற்குதவியாகத்தான் கொள்ளலாம். எனவே, இத்தகைய தொடர்பு இல்லாத மனத்தால் இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை எவ்வாறு அறிய முடியும்? முடியாது. இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள வேறுபாட்டை அறிய நம் ஊகத்தைக் (inference) காரணம் காட்டமுடியாது. உலகியல் வேறுபாடுகளுக்கு அறியாமை யைக் காரணம் காட்டும் அத்துவிதவாதிக்கு ஊகம் (யூகம்) கூறும் எவ்வகைத் தற்செயலான வேறுபாட்டாலும் எவ்வகைப் பயனுமில்லை; ஆன்மாவைப்பற்றிய வேறுபாடுகளைக் கூறும் ஊகங்கள் எல்லாம் இயக்கமின்மை (inertness) எனும் தழுவலின் காரணமாக மட்டுப் படுத்தப்படுகின்றன. இதனுல் இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையே யுள்ள எந்த வகை உண்மையான வேறுபாட்டையும் ஊகத்தால் அறியமுடியாது. மேலும், உண்மையான வேறுபாடு இல்லாதபோது தெரியாதது என எதுவுமில்லை. இதனுல் உய்த்துணரும் வழியிலும் (Presumption) எந்தவகை வேறுபாட்டையும் உணரமுடியாது. இறைவன் உண்மையிலேயே உயிர்களினின்றும் வேறுபட்டிருந்தால், ஆன்மாவின் இன்மைநிலை (non-selfhood) அவனை வந்தெய்தும். மேலும், உணர்வு நிலையாலும் இவ்வேறுபாட்டை உணரமுடியாது. உணரக் கூடிய ஒன்றை இதுவரையிலும் உணராத நிலையில்தான் (anupalabhdi=non-cognition) அதை உணர முடியும் ; ஆனுல், இறைவனே மனத்தால் உணர முடியாதவன்.[3] மேலும், வேதநூல் களும் இவ்வேறுபாட்டை முற்றிலும் எதிர்க்கின்றன. 'நான் வேறு, அவன்வேறு' என்று கூறிக்கொண்டே வேறுபட்ட இறைவனை வணங்கும் ஒருவன் உண்மையை அறியாதவனுகிருன்'[4] 'இவ்வுல கத்தில் காணும் வேறுபாட்டை உண்மையெனக் கொள்பவன் இறந்து கொண்டேயிருக்கிருன்' 'வேறுபட்டவைகள் எவையும் இங்கில்லை.[5]

1 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 242.

2 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 265.

3 இவ்விளக்கத்தைப்பற்றி முழு விவரங்களுக்கு பேதாதிக்காரத்தைப் (Bhedadhikkāra) பார்க்க.

4 வி. பி, ச. (VPS), பக்கம் 241 ; பிரகதா. I, iv, 10.

5 பிரகதா, III, iv, 1.

இத்தகைய வேத நூல் கூற்றுகள் உயிருக்கும் இறைவனுக்குமிடையே வேறுபாடுகளுள்ளன என்பதைக் கண்டிக்கின்றன என்பது தெளிவாம்.

'நமது உள்ளிலே நின்றுநிலவும் ஆன்மா' 'எல்லாவற்றுள்ளும் அடங்கியிருப்பதுதான் உன்னுள்ளுமிருக்கிறது' என்ற இவை போன்ற வேதநூல் கூற்றுகளை[1] ஆதாரமாகக் கொண்டு இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு வேற்றுமையையும் ஒற்றுமையையும், வேற்றுமை—ஒற்றுமையையும் உள்ளடக்கியிருக்கிறது எனக் கூறுவது பேதாபேதவாதிகளின் (Bhedabeda-vadins) கருத்தாகும். பிரமனுக்கும் ஆன்மாவுக்குமிடையே கூறப்படும் வேறுபாட்டை அறிவால் நீக்க முடியுமா என்பது பற்றி அவர்கள் தாம் கூறவேண்டும். இத்தகைய வேறுபாட்டை நீக்கமுடியாதென்றால் உயிரின் விடுதலைக்கே இடமில்லாமலாகிறது. இவ்வேறுபாட்டை அறிவால் நீக்க முடியும் என்று கொண்டால், அத்தகைய அறிவுதான் என்ன? இவ்வறிவை ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் நிறைந்த ஒன்றாகக் கொள்ளமுடியாது. வேற்றுமைகளைத் தன்னகத்தே கொண்ட அறிவால் எங்ஙனம் அதனையே போக்க முடியும்? வேறுபாடற்ற அறிவால் வேறுபாட்டை அகற்ற முடியும் என்று கூறினால், இத்தகைய வேறுபாடற்ற அறிவை அடைவதற்குரிய பொருத்தமான வழிதான் என்ன? இறைவன் தந்த அறிவுரைகளினின்றும் இத்தகைய அறிவு பிறந்தது எனக் கொள்வதற்கில்லை. இறையறிவேறுபாடுகளையும், வேறுபாடற்ற நிலைகளையும் தன்னகத்தே கொண்டிருப்பதால் பேதாபேதவாதிகள் கூறுவதுபோல, அங்கிருந்தும் இவ்வறிவு பிறந்திருக்க முடியாது. மேலும், இத்தகைய வேறுபாடற்ற அறிவு பல தலைமுறைகளாக வழக்கத்திலிருந்து வருவதாகக் கொண்டாலும். அறிவின் காரணமாக வேறுபாடுகள் நீக்கப்படுதலின், வேறுபாடுகள் பொய்யாகக் காட்சி யளிக்கின்றன. அறிவால் அறியாமை நீங்குவதுபோல இறைச் சடங்குகளால் வேறுபாடுகள் அகற்றப்படுகின்றன என்று கூறுவதும் தவறே. 'பிரமத்தை அறிபவன் பிரமமாகிறான்' என்ற வேத முழக்கம் இந்த உண்மையை வெளிப்படுத்தும்.[2]

இப்படியும் கூறுவதுண்டு, அறிவால் மறைந்தொழிந்தாலும் வேறுபாடுகளில் பொய்மை கிடையாது என்று கருதுவதுமுண்டு. அறிவு தோன்றுவதற்கு முன்னிருக்கும் அறிவில்லாதநிலை, அறிவு தோன்றியவுடன் அழிவதை இவர்கள் சான்றாகவும் காட்டுவர். இதை உண்மையாகக் கொண்டாலும் ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் ஒரே வேளையில் அமைந்திப்பதாக எவ்வாறு கொள்ளமுடியும்?

[1] பிரகதா. III, iv. 1.
[2] முண்டக. III, ii, 9.

வேறுபாடு என்ற பண்பால் அல்லது அதுபோன்ற வேறு பண்பால் பிரம்மத்துக்கும் உயிருக்கும் ஒற்றுமையிருக்கிறது எனக்கொள்ளல் நலமா? இப்படியென்றால், மாறுபாட்டைக் கட்டுப்படுத்துவது எதுவோ அதுவே மாறுபாடில்லாத ஒற்றுமை நிலையையும் கட்டுப் படுத்துவதால், வேறுபாடு அழியும்போது, ஒற்றுமையும் அத்துடன் அழிந்துபடுகிறது. மேலும், பகுப்பற்ற பிரமத்தின் இயல்பைப் பெற்ற உயிரின் பண்பாக விளங்கும் வேறுபாட்டை வெறுஞ்சடங்குகளால் எங்ஙனம் அகற்ற முடியும்? அறிவு வழியாக இவ் வேறு பாட்டை அகற்ற முடியும் என்று கூறுவதுமுண்டு. தற்செயலான வேறுபாடுபற்றியே உயிர் பிரமத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றது. எனக் கூறும்போது, அதுவே பிரமமாகத் தென்படுகிறது; இப்படி யானல் அவைகளினிடையே ஒற்றுமை-வேற்றுமைத் தொடர்புக்கே வழியில்லாமலாகிறது. வேறுபாட்டையே உயிரின் முக்கியப் பண்பாகக் கொண்டால், வேறுபாடு அழியும்போது உயிரும் அழிந்துபடுகிறது. உயிரின் பண்பு அழிந்தபோதிலும் அதன் அடிப்படை நிலை (Substiate of qualification) அழியாது பிரமத்துடன் கலந்து விடுதலையை அனுபவிக்கிறது என்றும் கூறலாம். இப்படிப் பார்க்கும் போது இத்தகைய அடிப்படைப் பண்பு பிரமத்துடன் ஐக்கிய மடையும்போதும் அவ்வாறே இருக்கவேண்டும். அதேபோல் உடலை விட்டு வேறுடலைத் தேடிச் செல்லும்போதுமிருக்கவேண்டும். உடலை விட்டு வேறு உடலைத் தேடும் நிலையிலிருந்து பிரமத்துடன் ஒன்று சேர்ந்திருக்கும் நிலை வேறுபட்டிருக்க வழியில்லை. மேலும், இவ்விரு நிலைகளும் ஒரே வேளையில் நிகழுவதில்லை. எனவே, வேறுபாடு என்பது உயிரின் இன்றியமையாத பண்பாகக் கொள்ள முடியாது. இறைவனுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பு ஒற்றுமை-வேற்றுமை நிறைந்த ஒன்று என்ற கருத்துக்கு வேத நூல்களின் ஆதரவும் கிடையாது. கூறப்போனல் அவைகள்வேறுபாட்டைக் கண்டிக் கின்றன என்றே கூறவேண்டும். ஒற்றுமையை வலியுறுத்தும் பல சொற்றொடர்களையே அங்கு நாம் காண்கிறோம். 'அது ஒன்றெனவே காணல் வேண்டும்'[1] 'இந்த உண்மையைத் தவிர வேறுண்மைகளைப் பார்ப்பவர் எவருமிலர்',[2] போன்றவைகளை உதாரணமாகக் கொள்ளலாம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? 'நம்முள் விளங்கும் இறைவன்' போன்ற பல வேதநூல் சொற்றொடர்களுக்கு பேதாபேதவாதிகள் தங்களுக்குச் சாதகமாகத் தவறான வகையில் பொருள் கொள்ளுகின்றனர் என்பது புலனாகிறது. வேதநூல்கள் ஒற்றுமை வேற்றுமைத் தொடர்பைத் தெரிவிக்கவில்லை. மாயையால் எழுந்த வேறுபாடுகள் வழி வேறு பாடற்ற நிலையையே அவைகள் உலகத்துக்கு அறிவுறுத்துகின்றன[3]

[1] பிரகதா. IV, iv, 20. [2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 231; பிரகதா. III, vii, 23.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 232.

நிரந்தரமாக பந்தபாசங்களில் கட்டுண்டிருக்கும் உயிரின் நிலையிலிருந்து நிரந்தரமாகவே கட்டற்ற நிலையில் இயங்கிவரும் பிரமத்தைப் பிரித்துரைக்கவே ஒற்றுமை-வேற்றுமை வழியைக் கடைப்பிடித்து உயிர் நிலையை வேறுபடுத்திக் கூறினர். பரிபூரண ஒற்றுமையென்று ஒன்றிருந்தால், பிரமன் எப்படித்தான் இந்த உலகத்தைப் படைத்துவிட்டுத் தானும் தன் உடலைவிட்டு வேறொரு உடலைத்தேடி அலையவேண்டும்? மேலும், அழுக்கற்ற ஒன்று எப்படித்தான் அழுக்காக மாறமுடியும்?

மேற்கூறிய வினாவிற்கு விடையிறுப்பதன்முன் நாம் கூறிவந்த ஒற்றுமை-வேற்றுமைக் கருத்தைப்பற்றி நன்கு ஆராய்வது இன்றியமையாததாகிறது. இந்த வகைத் தொடர்பு சில நிலைகளுக்குத்தான் பொருந்தும். பொதுமைக்கும் தனித்த ஒன்றுக்கும் இத் தொடர்பு பொருந்தும். அதேபோல்தான் பொருளுக்கும் பண்புக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பு; காரணத்திற்கும் காரியத்துக்குமுள்ள தொடர்பும் இத்தகையதுதான். மேலும், பகுப்பற்ற பூரணமாக விளங்கும் தூய்மைக்கும் அதனின்று தனித்தியங்கும் பண்புக்கும் இதே தொடர்புதான். முழுமைக்கும் பகுதிக்கும் இந்தத் தொடர்புதான் என்றால் மிகையாகாது. இந்தத் தொடர்புகளைப்பற்றியெல்லாம் நாம் அறிந்தாலும், உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள தொடர்புபோல அவ்வளவு அறிவுக்குப் பொருத்தமாக இத்தகைய தொடர்புகளை நாம் அறிய முடியாது. முழுமைக்கும் பகுதிக்கும் தொடர்பிருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. இதற்கு வேதநூல்களை எடுத்துக்காட்டாகவும் காட்டப்படுகிறது. 'உயிர்களின் உலகம் என்னில் ஒரு பகுதியே'[1] 'எல்லா உயிரினங்களும் அவனில் நாலில் ஒரு பங்கே'[2] 'காலத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது'[3] என்ற வேதநூல் சொற்றொடர்கள் பகுப்பற்ற ஆன்மாவையே எடுத்தோதுகின்றன; கூறப்போனால், இத்தகைய வேதமரபை ஒட்டிய விதிகளும், அறிவுரைகளும் பிரமத்தின் விழுமிய நிலையைக்காட்டி, அதனால் உயிரின் சிறுமையைக் காட்ட எழுந்தவைகளே என்பதை நாம் உணரவேண்டும். பிரமம் பகுப்புள்ளதாக அமைந்திருக்குமானால் அது பல மாறுதல்களுக்கு உள்ளாக வேண்டியிருக்கும். அப்போது அதன் நிலையைப் பல பகுதிகளால் செய்யப்பட்ட மண்பாண்டத்துக்கு ஒப்பிடலாம். எனவே, 'பிரமத்தில் பகுதிகளிருப்பதாகக்'கொள்ளும்போது, அது அறிவாற்றல் போன்ற தழுவல்களையே (adjuncts) குறிக்கிறது எனக் கருதுவதால் இத்தகைய தவற்றைத் தவிர்க்கலாம். ஆனால், உண்மை

[1] *பகவத்கீதை*, XV, 7.
[2] *சாந்தோ*, III, vii, *6*.
[3] *சுவிதே*, VI, *19*.

யான வேறுபாட்டை இதனால் நிறுவமுடியாது. பரந்த வான வெளியை ஊசி முனையால் எவ்விதம் கூறுபோட முடியும்? நம் அக உறுப்பால் உயிரினின்றும் பிரமத்தை வேறுபடுத்திக் கூற முடியாது. பிரம்மம் தனக்குத்தானே படைக்கும் தீமைக்குக் காரண மாக விளங்கும் தழுவல்களைப்பற்றி நம்மால் நினைத்துக்கூடப் பார்க்க முடியாது. படைப்புக்கு முன்னர் பிரம்மத்துக்கும் உயிருக்கும் வேறு பாடு இருந்தது என்று நிறுவப்படாத காரணத்தால், பிரம்மும், தான் படைத்த உயிர்களின் நலனுக்காகவே பலவகைத் தழுவல் களையும் படைத்தது எனக் கூறமுடியாது. வினை (கருமம்), அறி யாமை, பதிவு எண்ணங்கள் (residual impressions) முதலியவைகள் உயிரின் தழுவல்கள் இல்லை என்ற காரணத்தால் அவைகள் இத்தகைய பாகுபாட்டிற்குக் காரணமாகக் கூறமுடியாது. அகவுறுப் பாக விளங்கும் பொருளைத்தான் உயிரின் தழுவலாகக் கொள்ள முடியும்.[1]

இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையேயுள்ள ஒற்றுமை-வேற் றுமைத் தொடர்புக்கும், ஒரு நீலநிறப் மலருக்கும், மஞ்சள் நிறக் கனிக்குமிடையேயுள்ள தொடர்புக்கும் ஒப்புமையிருப்பதாகக் கூறு வதுமுண்டு. மலருக்கும் கனிக்கும் வேறுபாடு இருந்தபோதிலும், அவைகளின் உட்பொருளைப் பார்க்கும்போது ஒற்றுமையையே காணு கிறோம். ஆனால், இப்படிக் கருதுவது நேர்மையான சிந்தனைக்கு ஒவ்வாததுதான். 'இந்த ஆன்மாதான் பிரமம்' என்று கூறும் போது உயிருக்கும் பிரமத்துக்குமிடையேயுள்ள பொருத்தம் வலியுறுத்தப்பெறுகிறது. இத்தகைய பொருத்தம் மலருக்கும் கனிக்குமிடையே காணமுடியாது, 'இந்த நீல மலர்தான் மஞ்சள் நிறக் கனி' என்று கூறும்போது எவ்வளவு பொருந்தாக் கூற்றாக இருக்கிறது! பேதாபேத வாதிகள் தங்கள் நிலையை எவ்வளவுதான் வலியுறுத்தினலும் அது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகத் தெரிவதில்லை. தழுவல்களால் கட்டுப்படுத்தப்பெற்ற வேறுபாட்டை பிரமன்மேல் ஏற்றிக் கூறுவதால் இவ் வேறுபாடே பொய்மையாகத் தெரிகிறது. மேலும், இத்தகைய வேறுபாட்டின் காரணமாக உடலைவிட்டு வேறு உடலை அடையும் உயிரையும் எந்த உடலையும் அடையாத பிரம்மத்தையும் அறிவுக்குப் பொருந்துமாறு வேறு பிரிக்கலாம் என்று கருதி ஒற்றுமை-வேற்றுமைக் கொள்கையைக் கடைப்பிடிப்பதும் இயலாத காரியமாகிவிடும். வேறுபாட்டின் அடிப்படையில் இத்தகைய பாகுபாட்டைக் கொண்டால், இந்தப் பாகுபாடு பிரம்மத்தைச் சார்ந்த அறியாமையின் இணைப்பு-இணைப்பின்மை காரணமாகப் பிறந்தது என அத்துவித வாதியால் கூறமுடியும். ஒரே பொருளைப் பற்றிக் கூறும்போது இணைப்பு-உளதாம்-தன்மையும், இலதாம்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 242.

தன்மையும் அதிலுண்டு எனக் கூறுவது அறிவிற்குப் பொருத்த மாகாது என்ற கூற்றும் பொருளற்றதேயாகும், ஆகவேதான், பேதாபேத வாதிகள், வேறுபாடு-உளதாம்-தன்மையும், இலதாம்-தன்மையும் ஒரே வேளையில் நிலைபெற வழியுண்டு என்பதை ஒப்புக் கொள்ளுகிறார்கள். வேறுபாடற்ற நிலையைப் பூரணநிலையாகக் கொள்ளும்போது, ஒரே வேளையில் ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் தம்முள் எதிரிடையாகவேதாம் விளங்கமுடியும். பகுதியென்ற நிலையில் உயிர் உடலைத் தேடிச் செல்லும் குணம் உண்டு என்றாலும், முழுமையாக விளங்கும் பிரமத்துக்கு இந்தக் குணமில்லை என்று கூறுவர். இத்தகைய கருத்து அறிவுக்குச் சிறுதும் பொருந்தாது என்னலாம். உடலைவிட்டு உடலைத் தேடும் பண்பு பகுதியிடம் (உயிர்) விளங்கும்போது, அதோடு தொடர்புள்ள முழுமை (பிமம்) எந்த வகையிலும் பாதிக்காமலிருக்கமுடியுமா? இதிலிருந்து தெரிவதுதான் என்ன? வேற்றுமை-ஒற்றுமை எனும் கருத்தை நிறுவ முற்படும் அடிப்படையே தவறுதலாக அமைந்திருக்கிறது என்பது புலப்படும். பரிபூரண ஒற்றுமையே அமைந்திருந்தால் உடலைவிட்டு உடலைத்தேடும் அறியாமை வயப்பட்ட பண்பைப் பிரமத்திற்கும் கூறவேண்டிவரும் என்பதுதான் பேதாபேத வாதி களின் கருத்தாகும். ஆனால், எதைத் தவறு என்று கருதித் தவிர்க்க முயலுகிறார்களோ அதே தவற்றைத் தாங்கள் அறியாமலே செய்கின் றனர். பேதாபேதவாதி கூறுவதன்படி பிரமத்துக்கு உடல் விட்டு வேறுடல் செல்லும் தன்மை உண்டு என்றாகிறது. மேலும், உயிர்களிடமிருந்தும் இந்த உலகத்தினின்றும் வேறுபடாது இருத்த லால், இவைகளினுடைய தவறுகளின் தொகுப்பாக பிரமம் விளங்கும் என்றாகிறது. ஆனால், அத்துவிதவாதி இதை மறுப்பான். பிரமத்தில் தவறுக்கே இடமில்லை. தூய்மையான ஒன்று ஒரு போதும் அழுக்காக மாறுவதில்லை என்பதுதான் அவன் கருத்தாகும். பிரதிபிம்பத்திலமையும் இருள் மூலப்பிரதிக்குக் கிடையாது. மேலும், வேதநூல்கள் உயிருக்கும் இறைவனுக்குமுள்ள வேறு பாட்டைக் கூறுவதாகத் தெரியவில்லை. மாறாக, அவைகள் வேறு பாட்டைத்தான் கண்டிக்கின்றன; வேறுபாடற்ற நிலையைப் பல வகையாக வலியுறுத்துகின்றன. 'இதுதான் உன் ஆன்மா; அவன் தான் உன் அகநிலையை ஆள்பவன்; அழிவற்றவன்'[1] என்பது பிரகதாரணியம்.

10. பிரதிபிம்ப வாதமும் அவச்சேத வாதமும் (Pratibimba-Vāda and Avaccheda-Vāda)

வேறுபாடற்ற நிலைக் கொள்கையை (The Doctrine of Non-difference) ஏற்றுக்கொள்ளாத எவரையும் அத்துவித வாதி என்றே

[1] *பிரகதா.* III. vii, *3.*; *வி. பி. ச.* (VPS), பக்கங்கள் *242, 243.*

கூறமுடியாது. இக் கொள்கையை ஏற்றுக்கொள்ளுபவரினும், அதை விளக்கும் வகையில் பலவகை வேறுபாடுகள் உள்ளன. ஒருசிலர் இறைவனும் உயிர்களும் பிரம்மத்தின் பிரதிபிம்பங்கள் எனக் கூறுவர். வேறு சிலர் இறைவனை 'மூலப் பொருளின் மாதிரி' (prototype) எனக் கொண்டு உயிரை அதன் பிரதிபிம்பமாகக் கொள்வர். அறியாமையைக் கொண்ட அறிவாற்றல் என உயிர்களைக் கொள்பவருமுளர். இன்னும் சிலர் உயிரைப்பற்றிக் கூறும்போது அதைத் தனது பரந்த பூரணநிலையை மறந்த பிரமமாகக் கூறுவர். தனது விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தின் (Vivaraṇa-Prameya-Saṅgraha) ஏழாவது பகுதியில் (Vraṇaka) இத்தகைய கருத்துகளை விவரணகாரரை ஒட்டிப் பாரதிதீர்த்தரும் கூறுவர். இத்தகைய கருத்துகள் அனைத்தும் முடிவான நிலைகளே என்றும் அவர் கூறுவர். மேலும், அவர் கூறுவதன்படி, சில அத்துவித வாதிகள் அவித்தைக்கும் மாயைக்கும் பாகுபாடு காட்டுவதுமுண்டு; இவர்கள் கூறும் பிரமம், மூலப்பொருளின் மாதிரியாகவும், மாயையின் ஆற்றலைத் தன்னகத்தே கொண்டதாகவும், எல்லாவற்றிற்கும் காரணமாகவும் விளங்குகிறது; உயிர்களைப்பற்றிக் கூறும்போது, அவைகள் தனித்த நிலையில் அவித்தையால் கட்டுப் படுத்தப்பட்ட பிரதிபிம்பங்கள் என்பர். மாயைக்கும் அவித்தைக்கும் வேறுபாடு காட்டாதவர்களுமுண்டு. இவர் தம் கருத்துப்படி மாயையில் பிரதிபிம்பிக்கும் பிரமமே எதற்கும் காரணமாக அமைகிற தென்றும், உயிர்களனைத்தும் அவித்தையால் கட்டுண்டிருப்ப தாகவும் கூறுவர். பிரமசித்தியின் (Brahma-Siddhi) ஆசிரியர் அகநிலைக் கொள்கையையே வலியுறுத்துவர். அவர் தம் கூற்றின் படி பார்த்தால் உயிர்கள்தாம் தம் மயக்கத்தின் காரணமாக இந்த உலகத்தைப் படைக்கின்றன என்பது தெரியவரும். இத்தகைய உயிர்கள் தனித்த நிலையில் தமது அறியாமையின் காரணமாக பிரமத்தையும் இந்த உலகின் வடிவமாக எண்ணி மயங்குகின்றன. இப்படியே மயங்கும் உயிர்கள் படைக்கும் உலகங்கள் பலவாம். இவைகள் தம்முள் ஒப்புமையிருக்கிறது என்றாலும், முழுமையான ஒற்றுமை கிடையாது என்னலாம். ஒவ்வோர் உயிரும் தன் படைப்பாலே தனக்குக் கட்டுப்பாட்டை வருவித்துக் கொள்ளுகிறது. அதுவே அதன் எல்லையாகவும் அமைகிறது. வட்டவடிவாக அமைந்த இந்தப் படைப்புலகத்தில் (circular panorama) அது அழுந்தியிருக்கிறது. பிரமம் இந்த உலகத்தின் அடிப்படையாக விளங்குவதால் அதையே இவ்வுலகத்தின் காரணமாக உருவகத்தால் கூறுவர். இந்த அகநிலைக் கொள்கையை வேறொரு வகையிலும் கூறுவதுண்டு. தனது அவித்தையின் காரணமாக மாத்திரமே பிரமம் இவ்வுலகமாக வடிவெடுத்து, கனவுபோல் பொய்ம்மையாகத் தோற்றமுறுகிறது என்பதுதான் இக்கூற்று.[1]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 224, 225.

சங்கரருக்குப்பின் வந்த அத்துவிதவாதிகளிடையே உயிரின் நிலையைப் பற்றிய கருத்தில் விவாதம் ஏற்படலாயிற்று, பிரமத்தின் மூலப்பொருள்போல் விளங்கும் இறைவனின் பிரதிபிம்பமே உயிர் என்று கூறும் பிரதிபிம்பவாதத்தினரின் கருத்தை விவரணத்தின் ஆசிரியர் (Vivaranakāra) ஆதரிப்பர். இந்தக் கருத்தையே விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் பாரதிதீர்த்தரும் கொள்ளுவர். அறியாமையில் மயங்கும் அறிவாற்றலே உயிர் என்று கூறும் அவச்சேத வாதத்தை (Avaccheda-vāda) வாச்சஸ்பதி உருவாக்கினர் எனக் கூறுவர். இவருக்கும் ஆதரவாளர் பலருண்டு. ஜீவாத்துமாவின் தற்செயலான இயல்பைப் பற்றித் தெளிவாகக் கூறவந்த சங்கரர், பிரதிபிம்பத்துக்கும் மண்பாண்டத்தினுள் தெரியும் ஆகாயத்துக்கும் ஒப்புமைகூறி விளக்குவாராயினர். பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் உயிருக்கும், அறியாமையில் மயங்கும் அறிவாற்றலாகிய உயிருக்கும் எவ்வகை முரண்பாடுமில்லை யென்றேதான் அவர் கருதினர். ஆனால், அவருக்குப்பின் வந்தவர்கள் இந்த ஒப்புமைகளை வலிந்து பொருள் கொள்ளுவாராயினர். இதனால் ஒரு சிலர் பிரதிபிம்பவாதத்தினராகவும், வேறு சிலர் அவச்சேத வாதத்தினராகவும் வேறுபடலாயினர்.

விவரணக் கருத்தைப்பற்றி இப்போது விளக்க முற்படலாம். தானென்ற முனைப்பில் காணப்படும் அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிரெனப்படும். 'மூலப்பொருள் மாதிரி'க்கும், அதன் பிரதி பிம்பத்துக்கும் எவ்வகை வேறுபாடுமில்லாத காரணத்தால் உயிர் பிரமத்தினின்றும் வேறுபட்டதெனக் கூறமுடியாது. கண்ணாடியில் தெரியும் முகம் உண்மையான முகமே அன்றி வேறுபட்டதாக இருக்கமுடியாது. மூலப்பொருளும் பிரதிபிம்பமும் ஒருவகையில் ஒன்றே ; ஆனால், ஒன்றை ஒன்று பார்த்து நிற்கிறது; அதன் வேறுபாடு அவ்வளவுதான். மூலப் பொருளுக்கும் கண்ணாடியின் பிரதிபிம்பத்துக்கு மிடையே அனுபவ நிலையில் காணப்படும் வேறுபாடு 'நான்' எனும் முனைப்பால் அகன்றுவிடுகிறது. கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பம் 'எனதே' எனக் கொள்ளும் போது வேறுபாட்டுணர்வு மறைகிறது. இத்தகைய வேறுபாட்டுணர்வு மறையாதிருந்தால் பிரதிபிம்பம் என்பதே இல்லாததொன்றாகிவிடும். பிரதிபிம்பம் என்றால் என்ன? அது கண்ணாடியில் பதியும் முகத்தின் முத்திரையுமன்று ; அல்லது முகம் அருகிலிருப்பதால் கண்ணாடியில் ஏற்படும் மாறுதல்களுமன்று. ஒரு பொருளும் அதன் பிரதி பிம்பமும், அவை தம்முள் எவ்வகை இணைப்புமில்லாத காரணத்தால் ஒரே அளவாக இருப்பதில்லை. இதனால் பிரதிபிம்பத்தை முத்திரை என்று கூறமுடியாது. பயன்தரும் காரணமாக விளங்கும் மூலப் பொருளின் பிரதி இல்லாதபோதும் பிரதிபிம்பம் தொடர்ந்திருப்பதால் ஏற்படும் நிகழ்ச்சியால், கண்ணாடியில் மாறுதல் ஏற்படுகிறது எனவுங் கொள்ளமுடியாது. கண்ணாடியினருகில் முகமிருப்பதால்

கண்ணாடி முகமாக மாறிவிடாது. இது உண்மை யென்றால் சிறப்பிக்கே வேலை கிடையாது. மூலப்பொருளின் பிரதியை அவன் கண்ணாடியின்முன் கொண்டுவருவதே போதும்! அப்போது, கையுளி போன்ற கருவிகளைப் பயன்படுத்தத் தேவையில்லையே! மேலும், கண்ணாடியில் பல மாறுதல்கள் ஏற்படுவதாகவும் நமக்குத் தெரியவில்லை. மென்மையான அதன் பகுதியில் மூல உருவத்தி லிருப்பதைப்போல் பலவகை மேடுபள்ளங்கள் எவ்வாறு தோன்ற முடியும்? நாம் அப்படி உணருவதுமில்லையே! எனவே, கண்ணா டியில் வேறொரு முகம் தெரிகிறது எனக் கூறுவது இல்லாத வொன்று. அங்குக் காணப்படுவது மூலப் பொருளின் மறு தோற்றமே; அல்லது பிரதிபிம்பமே! இங்கு நாம் குறிப்பிடுவது இதுதான்: கண்ணாடியில் காணும் பிரதிபிம்பத்தின் இடநிலைதான் (location of the reslection) பொய்யே தவிர, பிரதிபிம்பம் பொய்யன்று.[1]

மூலப் பொருளின் பிரதியும், அதன் பிரதிபிம்பமும் ஒன்றே என்ற கருத்தை ஏற்றுக்கொள்ளாத அத்துவித வித்தியாச்சாரியார் (Advaita vidyācārya) பிரதிபிம்பத்தை ஒரு படைப்பென்றே கொள்கிறார். குழந்தைகளும் அரக்கர்களும் தங்களைக் கண்ணாடியில் பார்க்கும்போது வேறுபட்ட முகங்களையே காணுவதாகப் பாவிக் கிறார்கள். பிரதிபிம்பம் மூலப் பொருளின் பிரதியுடன் ஒன்றுகிறது என்ற உணர்வு அவர்களிடம் தெரிவதாகக் காணோம். கண்ணாடியில் தெரியும் முகம் அதன் உண்மையான இடத்தில் அமைந்திருக்க வில்லை. என்பதும், கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பமே உண்மைக்குப் புறம்பாக விளங்குகிறது என்பதையும் இவர் தம் கூற்றால் தெரியலாம். கூறப்போனால், விவரணக் கருத்தைக் கொள்பவர்களுக்காக ஒரு கொள்கையையே வித்தியாச்சாரியார் வகுக்க முன்வருகிறார் என்னலாம். ஆனால், இந்தக் கொள்கை விவரண பிரமேய சங்கிரகத்தில் எவ்வகையிலும் ஆதரிக்கப்படவில்லை என்றே கூறவேண்டும். மேலும், சித்தாந்தலேசாவில் (Siddhānta-leśa) விவரணக் கருத்துடையவர் பிரதிபிம்பத்தைப் பற்றிக் கூறுவது இதுதான், 'பார்ப்பவர் கண்களிலிருந்து வெளிவரும் ஒளிக்கதிர்கள் பிரதிபிம்பத்தைத் தரும் கருவியின் உதவியால் மூலப் பிரதியின் முகத்தில் சென்றடைந்து அதைப் பற்றுகின்றன.'[2] இந்தக் கொள் கையை எவ்வகையிலும் நம்புவதற்கில்லை; எனவேதான், அது எதிர்ப்புக்காளாகிறது. விவரணக் கருத்தையே தனதாகக் கொள்ளும், அல்லது தனது நூலான விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில் அதை

1 வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 65—67.

2 சி. லே. ச. (SLS), Vol. I, பக்கம் 33. திரு. S. S. சூரியநாராயண சாஸ்திரியின் முகவுரையைக் காண்க.

விவரிக்கும் பாரதிதீர்த்தர்கூட இக் கொள்கையை மறுக்க முற்படு கிறார் என்றே கூறவேண்டும். பிரதிபிம்பம் என்ற ஒன்றே கிடையாது என்று கூறுபவர்களும் தவறுசெய்கிறார்கள்; பார்ப்பவர் கண்களிலிருந்து வெளிவரும் ஒளிக் கதிர்கள் பிரதிபிம்பத்தைத் தரும் கருவியால் (கண்ணாடி) மூலப் பிரதியின் முகத்தில் சென்று பற்று கின்றன எனக் கூறிப் பிரதிபிம்பத்தைக் கண்ணாடியினின்றும் பாகுபடுத்த முடியாது எனக் கூறுபவர்களும் தவறான வழியில்தான் செல்லுகிறார்கள் எனக் கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர்.[1]

பிரதிபிம்பம் மனிதனின் முன் காணப்படுகிறது என்ற அனுபவ உண்மையைக் கொண்டு, இத்தகைய கருத்துகளைக் கண்டிக்க வேண்டும் என்பதும் இவர்தம் கூற்றாம். ஒரே முகம் இரண்டு இடங்களில் ஒரே வேளையில் இருக்கமுடியாது என்றிருந்தாலும், கண்ணாடியில் தெரியும் முகத்தை மாயையின் விளைவெனக் கூறுவதால், அறிவுக்குகந்த வகையில் நாம் விளக்க முடியும் எனவுங் கூறுவர் இவர்.

பிரதிபிம்ப வாதத்துக்கு மிகக் கடுமையானதோர் எதிர்ப்புண்டு. பிரதிபிம்பத்தை ஒப்புக்கொண்டாலும் அறிவாற்றலைப் பொறுத்து எங்ஙனம் அது பொருந்தும்? நிறமற்றதும் பருப்பொருளற்றது மான பிரமம், நிறமற்ற அறியாமையில் எங்ஙனம் பிரதிபிம்பிக்க முடியும்? இதற்குப் பாரதிதீர்த்தர் பதிலிறுப்பர்: பருப்பொரு ளற்ற ஒன்றாலும் பிரதிபலிக்கமுடியும்! மேகங்கள், விண்மீன்கள் முதலியவற்றால் நிறைந்த ஆகாயம் தண்ணீரில் பிரதிபலிப்பதை இவர் சான்றாகக் காட்டுவர்; பூரணமாக விளங்கும் தூய்மையான பிரமத்திற்குப் பிரதிபிம்பமே கிடையாதுதான். ஆனால், மாயையால் சம்பந்தப்பட்ட பிரமத்துக்குப் பிரதிபிம்பம் உளதாகக் கூறமுடியும். மேலும், உயிரை ஒரு பிரதிபிம்பமாகக் கூறுவதற்கேற்ற ஆதார முண்டு எனவும் இவர் கூறுவர். 'ஒவ்வொரு வடிவத்துக்கும் பிரதிபிம்பமாக அது—பிரமம் மாறியது' என்று வேதம் கூறும்.[2] 'தண்ணீரில் தெரியும் சந்திரன் போல, அது ஒன்றாகவும் பல வாகவும் காணப்படுகிறது.'—இது மரபு வழக்காகும்.[3] 'இத்தகைய காரணத்திற்குச் சூரியனின் பிரதிபிம்பங்கள் தெரிவதை நாம் ஒப்புமையாகக் கொள்ளலாம்' இது வேதாந்த சூத்திரக் கூற்றாகும்.[4]

அவச்சேதக் கருத்தைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை விவரணப் பிரமேயச் சங்கிரகத்தில் நம்மால் காணமுடியும். மண்பாண்ட நீரில்

[1] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 67.*
[2] *பிரகதா.* II, v, *19.*; *கதா.* V, ix, *10.*
[3] *பிரமவிந்து* (Brahmavindu), *12.*
[4] *வேதாந்த சூத்திரம்,* III, ii, *18.*; VPS, *பக்கம் 68.*

தெரியும் வானம் போல, ஒரு தழுவலின் (adjunct) வழியாக உயிரின் நிலையை விளக்கலாம் என்றால், இத்தகைய உயிரின் தழுவலின் மத்தியில்தான் பிரமம் வாழ்கிறது என்று கூறலாமா? இது உண்மையென்றால், உயிரின் தழுவலில் அறிவாற்றல் இரட்டிப்பாகத் தோன்றவேண்டுமே! ஆனால், மண்பாண்ட நீரில் தெரியும் ஆகாயம் இரட்டிப்பதை நாம் காணுவதில்லையே! ஆனால், உயிரின் தழுவலில் பிரமம் விளங்காமலிருந்தால், அந்த பிரமத்தை எங்கும் நிறைந்த ஒன்றாகவோ, எல்லோரையும் ஆட்டிப் படைக்கும் ஒன்றாகவோ கூறமுடியாது. எனவேதான், மண்பாண்டத்தில் தோன்றும் ஆகாயம் போல், தழுவல் மூலமாக உயிரை விளக்க முற்படுவதில்லை. இறைமையைக் கூறும் நூல்களில் உயிரின் அல்லது ஆன்மாவின் பற்றற்ற நிலையைக் காட்டவேதான் மண் பாண்டத்தில் தோன்றும் ஆகாயத்தை உதாரணமாக எடுத்தாள்கின்றனர். உயிர்நிலையை அல்லது ஆன்மிகநிலையின் கட்டுப்பட்ட நிலையை விளக்குவது வேதநூல்களின் குறிக்கோளன்று. உயிரை ஒரு பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளும்போது, அறிவாற்றலின் இரட்டை நிலையைத் தவறாகக் கொள்ளவேண்டியதில்லை. நம் கால்கள்வரை தண்ணீருள்ள ஓர் இடத்தில் நாம் நிற்கும்போது, அந்தத் தண்ணீரின் அளவுக்குகந்த இயற்கையான வானவெளியையும் காணுகிறோம்; அந்தத் தண்ணீரின் பிரதிபிம்பமாகத் தெரியும் பரந்த வானவெளியையும் காணுகிறோம். இதேபோன்று, உயிரின் தழுவலான 'நான்' எனும் முனைப்பில் உண்மையான அறிவும், அதேபோல் பிரதிபிம்பமாகத் தோன்றும் அறிவும் காணப்படலாம். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பிரதிபிம்பம் என்பது உண்மைப் பொருளாகிய மூலப்பிரதியின் இயல்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதும், வேறுபாடு, தவறு போன்ற காரணத்தாலும், மேலும் பிரதிபிம்பம் என்ற காரணத்தாலுந்தான் அதன் பொய்யான தன்மை வெளிப்பட ஏதுவாகிறது என்பதும் விவரணக் கருத்தாக மிளிர்கிறது.[1]

'பஞ்சதசியில்' (Pañcadaśi) அவச்சேத வாதத்தைப்பற்றிய ஓர் ஆராய்ச்சி காணப்படுகிறது. அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தை நாம் நம்பத் தேவையில்லையென அவச்சேதவாதிகள் கூறுவர். அறிவாற்றலால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட நிலையான ஒன்றுதான் ஆன்மா அல்லது உயிர் என்பது இவர்தம் கருத்தாகும். மண்பாண்டம் அசையும்போது, அதனுள் தெரியும் வானமும் அசைகிறது. இங்கு, அசைவை வானத்தின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம். இதேபோல் மனத்தின் காரணமாக நாம் இந்த உலகத்தில் செயற்படுகிறோம். இப்படிச் செயற்படுவதை அறிவாற்றலின்பால் பொய்ம்மையாக ஏற்றிக் கூறுகிறோம். அறிவாற்றல் போன்ற உயிரின் தழுவல்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 68, 69.

(adjunct) மூலமாக உயிரின் துன்பத்தையும், அது பல உடல்களை எடுக்கும் நிலையையும் கூற முடியும்போது, அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தின்மேல் நம்பிக்கை கொள்ளுவது மிகைபடக் கூறலாகும் என்பதுதான் அவச்சேதவாதிகளின் கருத்தாகும். ஆனால், இக் கருத்தைப் பாரதிதீர்த்தர் ஏற்றுக்கொள்ள இசையார். அறிவாற்றலின் தழுவல் காரணமாக சீவாத்மா (உயிர்) பிறந்ததென்றால், மண்பாண்டத்தின் தழுவலாக அறிவாற்றல் எழும்போதும் அதைச் சீவாத்துமா (உயிர்) என்றே கூறவேண்டும் என்பது அவர்தம் கருத்தாம். பற்றற்ற நிலையிலிருக்கும் ஆன்மா வெறும் கட்டுப்பாடு காரணமாக உயிராகிவிடாது; அதாவது, சீவான்மாவாகி விடாது. இப்படிப் பார்க்கும்போது உலகிலுள்ள எல்லாப் பொருள்களும் (மலைகளும், பள்ளத்தாக்குகளுங்கூட) உயிர்கள் எனக் (சீவான்மாக்களென) கொள்ளவேண்டி வரும். இதனால் உயிருடையவைகளுக்கும் உயிரில் பொருள்களுக்குமிடையே காணப்படும் வேறுபாடு இல்லாதொழிந்துவிடும். தெளிவாகவும் தூய்மையாகவும் இருப்பதாகக் கூறி, நமது அறிவாற்றல் மண்பாண்டம்போன்றவைகளிடமிருந்து வேறுபடுகின்றது என்றும் கூறலாகாது. அவைகள் தழுவல்கள் என்று கொள்ளும்போது, அவைகள் எல்லாவற்றிற்குமே பொருந்தும் என்னலாம். சான்றாக, நெல் அளப்பதற்கு மரத்தால் செய்த படியையும் பயன்படுத்தலாம்; அல்லது உலோகத்தால் செய்த படியையும் பயன்படுத்தலாம். நெல்லை அளப்பதை எண்ணிப் பார்க்கும்போது, படியின் வேறுபாட்டைப்பற்றி நாம் கவலைப்படுவதில்லை. மேலும், இங்ஙனம் நெல்லை அளக்கும்போது ஒரு படியில் நெல் கூடுதலாகவோ, அடுத்த படியில் குறைவாகவோ வருவதில்லை. இதேபோன்றுதான் நம் உயிரும் (ஆன்மாவும்). அது அறிவாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது; மண்பாண்டம் போன்ற மற்றைத் தழுவல்களாலும் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது. உயிரைக் கட்டுப்படுத்தும் பொருள்களைக் கருதும்போது, அவைகள் வேறுபாடு காட்டவேண்டியதில்லை. இதனால் அறிவாற்றல் காரணமாகத்தான் உயிருக்கு 'உயிர்நிலை' (jivahood) ஏற்படுகிறது என்று கருதினால், வெளிப்புறத் தழுவல்களாக விளங்கும் பாண்டம் போன்றவைகளாலும் அதற்கு உயிர் (அல்லது சீவன்) என்ற நிலை ஏற்படுகிறது என்று ஏன் கூறமுடியாது?

நெல்லை அளக்கும் இரண்டு படிகளை முன்பு கூறினோம். அவைகளிரண்டுமே ஒரே அளவாகத்தான் நெல்லை அளக்கின்றன. வேறுபாடு எதுவுமில்லை. ஆனால், இந்த இரண்டு அளவுப் படிகளுக்குள் ஒரு வேறுபாடிருப்பதாக அவச்சேதவாதிகள் கூறுவர். உலோகத்தினால் செய்த படி பிரதிபிம்பிப்பதுபோல மரத்தினால் செய்த படி பிரதிபிம்பிப்பதில்லை. நாம் ஏற்றுக்கொள்வதைப் பொறுத்துத்தான் நாம் இதையும் கொள்ளவேண்டும். பாண்டங்கள்

போன்றவை அறிவற்ற பொருள்கள். இவைகளுக்குப் பிரதிபிம்பிக்கும் தன்மை கிடையாது. ஆனால், உயிரின் தழுவலாக விளங்கும் அறிவாற்றலுக்குப் பிரதிபிம்பிக்கும் திறனுண்டு. அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தை உயிரின் (jīvatva) தனித்த பண்பு என்றும் கூறலாம். எனவே, ஆன்மாவை வரையறுத்துவிடுவதால் அதில் உயிர்த்தன்மை (jīvahood) வந்துவிடுவதாகக் கூறல் முடியாது. அறிவாற்றல் போன்ற தழுவல் (ādjunct) இருந்தால் மட்டிலுமே ஆன்மாவால் பிரதிபிம்பிக்க முடியும்; இந்த அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பமே உயிர் (jiva) எனப்படும்.[1]

இதுவரையிலும் அவச்சேதவாதத்துக்கெதிராகக் கூறியவைகள் எல்லாம் நம்ப முடியாதவைகளாகத்தானிருக்கின்றன. ஏன்? பிரதிபிம்பவாதத்துக்கெதிராகவும் பல வாதங்களை எடுத்துரைக்கலாமே.[2] சில வாதங்களை முன்னரே பார்த்தோம். இத்தகைய வாதங்களுக்குப் பிரதிபிம்பவாதியால் தரப்பட்ட பதில் பொருத்தமெனக் கூறுவதற்கில்லை. ஆனால், இங்குக் கூறவேண்டுவதொன்றுண்டு. இத்தகைய வாதங்கள் வேண்டுமென்றே செயற்கையாக உண்டுபண்ணினவைகளேயாம். உயிரின் பொய்ம்மையான, இல்லாத ஒன்றை இருப்பதாகக் கொள்ளும் இயல்பைப்பற்றி விளக்க எழுந்த ஒப்புமைகளை, வேண்டுமென்றே பலவகையாகப் பொருள் கொள்ளுவதால் வந்த விளைவுதான் இது என்னலாம்.

பிரதிபிம்பவாதத்தின் வகையைச் சேர்ந்த ஆபாசவாதத்தினை (ābhāsa-vāda) 'பஞ்சதசியில்' (Pañcadaśī) பாரதிதீர்த்தர் கொள்வர். பிரதிபிம்பம் உண்மையானது என்பதும், அது மூலப்பொருள் மாதிரியுடன் பொருந்துகிறது என்பதும் விவரணக் கருத்தின் இயல்பாகும். ஆபாசவாதத்தின்படி, ஆபாசம் (ābhāsa) எனப்படுவது 'முற்றிலும் பொய்ம்மையான ஒன்றை'யே குறிக்கிறது. உயிரின் நிலையே பொய்ம்மையானது என்றால், உயிருக்கும் பிரமத்துக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலை எங்ஙனம் உருவாக முடியும்? உயிரும் பிரமமும் ஒன்றுக்குமேல் ஒன்றாக விளங்குவதாக (sublation) இவ்விரண்டுக்குமிடையே பொருத்தமேற்படுகிறது எனக் கூறி, இதனால் இவ்விரண்டுக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலை உண்மையே எனக் கொள்ளலாம். இறைவனைக்கூடப் பிரதிபிம்பமாகவே கருதுவர் பாரதிதீர்த்தர். மாயையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலை இறைவன் என்றும், அவித்தையில் பிரதிபிம்பிக்கும் அறிவாற்றலை உயிர் என்றும் கூறுவர் இவர். மாயைக்கும் அவித்தைக்குமுள்ள வேறுபாடுதான் என்ன? தூய்மையான சத்துவ குணம் மிக்கது மாயை என்பதும், அசுத்தமான சத்துவ குணம் மிக்கது அவித்தை என்பதும் இவர்தம் கூற்றாம்.

[1] ப. தா. (PD), VIII, பக்கங்கள் 27—31.
[2] பார்க்க: சி. லே. ச. (SLS), பக்கம் 93. இங்குப் பிரதிபிம்பவாதத்துக்கெதிராக விரிவான ஆய்வு கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது.

ஒரு சாதாரணமான ஒப்புமையைக்கொண்டு, பிரமத்துக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பைக் கூறுமுகத்தான் பிரதிபிம்ப வாதம் பயனுடையது என்றே கொள்ளவேண்டும். இறைவனையே பிரதி பிம்பம் எனக் கொள்ளும் பிரதிபிம்பவாதத்தைச் சார்ந்த ஆபாச வாதத்துக்கு ஆதரவாக எதையும் கூறமுடியாத நிலையில்தானிருக் கிறோம். இறைவனையே பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளும்போது, உயிரி னின்றும் அவனை வேறுபடுத்த வழி எதுவுமில்லை என்றே கூற வேண்டும். இதனால் பகுப்பென விளங்கும் உயிரின் கதியற்ற நிலையே இறைவனுக்கும் ஏற்படுகிறது. மேலும், இறைவனைப் பிரதிபிம்பமாகக் கொள்ளுவதால், இறைவனுக்கும் உயிருக்குமிடையே காணப்படும் 'ஆட்டுவிப்பவன்-ஆடுபவன்' தொடர்பும் இல்லாமலாகிறது.[1]

உயிரை வெறும் பிரதிபிம்பமாகக் கூறும் 'பஞ்சதசி'க் கருத்தை ஏதோ தற்செயலானது என்று முன்னர்க் குறிப்பிட்டோம். பாரதி தீர்த்தர் 'விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்'தில் பிரதிபிம்பவாதத்தையும், 'த்ருக் திருஷ்ய விவேகத்'தில் (Drg-drśya-viveka) அவச்சேதக் கருத் தையும் கொள்ளுவதைப் பார்க்கும்போது, இவ்விரு முரண்பட்ட கருத்துகளினிடையே தத்தளிக்கிறார் என்பது புலனாகும். எனவே, இத்தகைய இருவகைக் கொள்கைகளையும் ஒன்றுபடுத்துவதற்குத்தான் ஆகாயத்தின் நான்கு வகையான மாறுபட்ட இயல்புகளை எடுத்துக் காட்டால் விளக்க முற்பட்டார் போலும்! மண்பாண்டத்திலுள்ள ஆகாயத்தை மாறுபடாது சாட்சிபூதனாக நிற்கும் கூடஸ்த (Kūtasthā) பிரமத்திற்கும், பாண்டத் தண்ணீரில் தெரியும் ஆகாயத்தை உயிருக்கும் ஒப்புமை கூறுவர் பாரதிதீர்த்தர். ஆனால், இந்தப் பாகு பாடு பயனற்றது என்றறிந்தவுடன் உயிர்ப் பண்புடன் மாறுபடாத நிலையையும்(immutable)சேர்த்துக்கொண்டு அறிவாற்றலின்மூவகைப் பாகுபாடுகளையே கூறுவாராயினர். உயிரைப்பற்றி அறிய மூன்று வழிகளுள்ளன. அவைகளாவன: அகக் கருவியை உடைய அறி வாற்றல்; அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பம்; கடைசியாகக் கனவால் ஆக்கப் பட்ட நிலை இம் மூன்று வழிகளிலும் முதல்வழி கூறுவதே உண்மை யான உயிரைக் குறிக்கிறது. அதாவது, பாரமார்த்திக நிலையைக் (pāramārthika) குறிக்கிறது. இவ்வழியால்தான் பிரமத்தின் உண்மையான நிலையுடன் உயிர் பொருத்தமுறுகிறது. மற்றைய வழிகள் இதற்குக் கீழானவைகளே. எனவே, அவைகளைத் தவிர்த்து மேற்செல்லவேண்டியதாகிறது. எனவேதான், பாரதிதீர்த்தர் அவச் சேதக் கருத்தே மற்றை இரு கருத்துகளையும் பார்க்க மேன்மை யானது எனக் கூறுவர். இந்த உண்மையை, 'அதுவே நீயாக விளங்குகிறாய்' என்ற வேதக் கூற்றை அவர் விளக்கும்போது அறிய

[1] சி. லே. ச. (SLS), Vol. I, பக்கங்கள் 39, 40. திரு. சூரிய நாராயண சாஸ்திரியாரின் முகவுரையைப் பார்க்க.

லாம். பகுப்பற்ற பிரமத்துடன் வரையறுக்கப்பட்ட உயிர் எவ்வாறு ஒன்றுபடுகிறது என்பதையே இவ் வேதவாக்குக் குறிப்பிடுகிறது என்பர் பாரதிதீர்த்தர். பிரதிபிம்பத்தால் ஆக்கப்பட்ட உயிராலோ, கனவுகளால் ஆக்கப்பட்ட உயிராலோ இந்த ஒற்றுமையை அடைய முடியாது என்பதும் அவர்தம் கொள்கையாம்.

இதிலிருந்து தெரிவதுதான் என்ன? பிரதிபிம்ப வாதத்தை முதலில் கைக்கொண்ட பாரதிதீர்த்தர், கடைசியில் அவச்சேத வாதத்தைச் சிறுகச் சிறுகச் சார்வதை அவர்தம் நூல்களின் வாயிலாகவே அறிகிறோம். சில வேளைகளில் அவர் மண்பாண்டத்தில் தங்கும் ஆகாயத்தை உதாரணமாகக் காட்டலாம்; அல்லது பிரதிபிம்ப ஒப்புமையை வலியுறுத்தலாம். ஆனால், இவைகளையெல்லாம் பெரியனவாக எடுத்துக்கொள்ளத் தேவையில்லை. அத்துவித ஆசிரியர்கள் விளக்க முற்படுவதெல்லாம் இதைப்பற்றித்தான்: அதாவது, பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் வேறுபட்ட நிலையே கிடையாது என்பதுதான்.

8. மாயை

(Māyā)

1. பிரமனும் மாயையும்
(Brahman and Māyā)

உண்மையாகவும், அறிவாகவும், வரம்பற்ற நிலையாகவும் விளங்குவதுதான் பிரமமாகும். மாறக் கூடியதும், அறிவற்றதும், பகுப்புள்ளதும், அழியும் தன்மை வாய்ந்ததும் ஆக இருப்பது உலகமாகும். பிரமம் தூய்மையானது, பண்பற்றது, பகுப்பற்றது, மாறுதலுமற்றது. ஆனால், மாறிக்கொண்டிருக்கும் புறநிலைப் பொருள்களையும், விரைந்து மறையும் பலவகை நிகழ்ச்சிகளையும், பகுப்புள்ள பொருள்களையும் தன்னகத்தே கொண்டது இவ்வுலகம். பிரமம் பேரின்பமயமானது; ஆனால், இப் பிரபஞ்சமோ துன்பமயமானது. இந்த நிலையில் அத்துவிதவாதியிடம் தோன்றும் சிக்கல் இதுதான்: மிகத் தூய்மையான பிரமத்திலிருந்து மாசு நிரம்பிய இப்பிரபஞ்சத்தில் மனிதர்களும் பொருள்களும் எவ்வாறு தோன்றினர்கள். இந்தப் பிரச்சினைக்கு வழிகாண இயலாத காரணத்தால், ஒருமைக் கொள்கைகளில் (monism) பெரும்பான்மையும் சிதறுபடுகின்றன. ஒன்றாக விளங்கும் பிரமம், பலவாகத் தோன்றுவதன் உண்மைதான் என்ன என்பதைப் பரம்பொருள் கொள்கையினர் (Absolutists) விளக்கக் கடமைப்பட்டுள்ளனர். பிரமமே இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாகவும், தோற்றக் காரணமாகவும் விளங்குகிறது என்பதைச் சென்ற அதிகாரத்தில் கண்டோம். இவ்வுலகம் பிரமத்தின் காரணமாகத் தோன்றியதென்றால், இவ்வுலகத்தில் காணப்படும் குறைகளுக்குப் பிரமம் பொறுப்பாகாதா? இதனால் பிரமத்தின் வேறுபாடற்ற நிலைக்குக் களங்கம் விளையாதா? இது உண்மையென்றால் பிரமம் எங்ஙனம் உண்மையாக, அறிவாக, பேரின்பமயமாக விளங்க முடியும்? இத்தகைய வினாக்களுக்கு விடையிறுக்க முடியும் என்பதை முன்னறிவிப்பாக ஏழாவது அதிகாரத்திலே கூறினோம். பிரமத்தை உலகத் துவக்கத்துக்கோ, அதன் மாறுதல்களுக்கோ காரணமெனக்

கூறுதல் கூடாது. ஆனால், அது இந்த உலகம்போல் பொய்ம்மையாகக் காட்சியளிக்கிறது; இப்படிக் காட்சியளிப்பதால், அது துன்பத்தையும் அனுபவிக்கிறது எனக் கொள்ளல் வேண்டா. இவ்வுலகத்தின் குற்றங்களும் குறைகளும் பிரமத்தை அணுகுவதில்லை. ஒரு கயிறு பாம்புபோல் தோன்றுகிறது என்பதால், பாம்பின் குணங்கள் கயிற்றின்கண் அமைந்துவிடாது. அதைப் பாம்பாகப் பாவிக்கும்போதும், கயிறு கயிருகவே தானிருக்கிறது; பிரதிபிம்பத்தில் காணப்படும் தவறுகளும் குறைகளும், மூலப்பிரதியைக் கெடுத்துவிடா. பொய்ம்மை வெளிப்பாடாகப் பிரமத்திலிருந்து தோன்றும் இந்த உலகத்துக்குப் பேரின்பமயமாக அமைந்திருக்கும் நம் ஆன்மாவில் துன்பத்தையும் முரண்பாட்டையும் உண்டுபண்ணும் ஆற்றல் கிடையாது. ஆனால், இப்படியே கூறி, ஓர் அத்துவிதவாதி எளிதில் தப்பிவிடலாம் என்பது முடியாத காரியமாகும். பிரமமே இந்த உலகமாக வெளிப்படுகிறது எனக் கூறுவதுடன், ஓர் அத்துவிதவாதி நிறுத்திக் கொண்டால், அது நன்மை பயக்காது. பிரமம் ஏன் இப்படி உலகமாகத் தோற்றமளிக்க வேண்டும் என்பதைப்பற்றிய விளக்கத்தையும் அவன் கொடுக்க வேண்டும். உண்மையைப்பற்றி அறிய விரும்பும் எவரும், 'பிரமம் பொய்ம்மையின் காரணமாக உலகமாகத் தோன்றுகிறது என்ற நிலையுடன் திருப்தியடைவர் எனக் கூறமுடியாது. 'நிலையான பிரமம் நிலையற்ற உலகமாகத் தோற்றமுறுவதன் உண்மைதான் என்ன?' என்பதை விளக்கும்போதுதான் அத்துவிதத் தத்துவமே அறிவுக்குகந்ததாக அமையும். எனவே, இத்தகைய விளக்கத்தைத்தான் அத்துவிதவாதி தரவேண்டும். பிரமம் பொய்ம்மையாக வெளிப்படுவதை விளக்க முற்படும்போது, அதற்கும் அப்பாற்பட்டதாய் விளங்கும் ஒரு தத்துவத்தை (in extraneous principle) நாம் நம்பவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம்; இன்றேல், இந்த உலக வெளிப்பாட்டைப்பற்றி நாம் எதையும் கூறமுடியாத நிலையைத்தான் அடைவோம். எனவே, நுண்மையுடையதாயும், ஒப்பற்ற நிலையிலும் விளங்கும் பிரமத்தின்மீது புதிதாக ஒரு தத்துவத்தையோ, ஒருவகை ஆற்றலையோ ஏற்றிக் கூறவேண்டி வருகிறது; இன்றேல் பலதிறப்பட்ட இவ்வுலகத்தை விளக்க இயலாது. இதனால்தான், அத்துவிதவாதிகள் பிரகிருதியைத் (மூல இயல்பை அல்லது இயற்கையை) தங்கள் தத்துவமாகக் கொள்ளுகின்றனர். இதை மாயை (Māyā) என்றும், அவித்தை அல்லது அறியாமை (nescience) என்றும் கூறுவர்.

பிரமமும் மாயையும் தனித்தனி நிலையில் இவ்வுலகின் பருமைக் காரணமாக விளங்க முடியாது. பிரமமும் மாயையும் கலந்த ஒன்றுதான் பருமைக் காரணமாக முடியும். இந்தக் கலப்பைப் பற்றி மூவகையாகக் கூறலாம். இரண்டு இழைகளைத் தம்முள் முறுக்கும்போது அது கயிருக மாறுகிறது. இதேபோன்று, பிரமமும்

மாயையும் ஒரே அளவில் விரவி நிற்கின்றன என்பதுதான் முதற் கூற்றாகும். இங்கு உண்மை நிலைக்கும் வெளிப்பாட்டு நிலைக்கும் பிரமம் காரணமாகவும், மந்த நிலைக்கும் மாறுபாடுகளுக்கும் மாயை காரணமாகவும் விளங்குகின்றன. இரண்டாவது கூற்று இதுதான்: மாயையின் ஆற்றலையே பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளவேண்டும். ஆற்றல் தனியாக நிற்க முடியாது. எனவே, எதையாவது சார்ந்து தான் நிற்க வேண்டும்; அதேபோல், மாயையின் ஆற்றல் பிரமத்தை அண்டி நிற்கிறது. இதனால் பிரமத்தையுங்கூடப் பருமைக் காரண மாகக் கொள்ள வேண்டி வருகிறது. மூன்றாவது கூற்றும் மாயையின் பருமைக் காரணத்தையே குறிக்கிறது. மாயையின் அடிப்படையாகப் பிரமம் விளங்குவதால், பிரமத்தையும் பருமைக் காரணமாகத்தான் கொள்ள வேண்டும்.

இம் மூவகைக் கூற்றில் முதற் கூற்று, மாயையுடன் சம்பந்தப் பட்ட பிரமனின் தழுவலாக விளங்கும் ஒரு கருவினைத்தான் இந்த உலகத்தின் பருமைக் காரணமெனக் கூறுகிறது. மற்றையிரண்டும் மாயையே பருமைக் காரணம் எனக் கூறும். இம் முக் கூற்றுகளில் இருந்து ஓர் உண்மையை நாம் அறியலாம். அதாவது, பிரமத்தைப் பருமைக் காரணமாகக் கூறும்போது, அதை உருவகத்தால் தான் விளக்க முற்படுகிறோம். இக் கூற்றுகளை பாரதிதீர்த்தர் கூறும் போது, தனக்கென எந்தக் கூற்றையும் தேர்ந்தெடுக்காமல், பொது வாகத்தான் எல்லாவற்றையும் விளக்குகிறார்.[1]

2. மாயையும் அவித்தையும் (Māyā and Avidyā)

மாயைக்கும் அவித்தைக்குமுள்ள பாகுபாட்டைச் சில அத்துவித வாதிகள் எழுப்புவர். அழுக்கு அல்லது அசுத்தம் நிறைந்த சத்துவ குணம் மிக்க பிரகிருதியை அவித்தையென்றும், சுத்த சத்துவகுணம் மிகுந்த பிரகிருதியை மாயை என்றும் வேறு பிரிப்பர் பாரதி தீர்த்தர். முன்னதை உயிரின் தழுவலாகவும், பின்னதை இறைவ னின் தழுவலாகவும் இவர் கொள்வர்.[2]

ஆனால், தனது விவரணப் பிரமேய சங்கிரகத்தில், அவர் இத் தகைய பாகுபாட்டைக் கூறவில்லை; அங்கு விவரண மரபை ஒட்டி, மாயைக்கும் அவித்தைக்கு மிடையேயுள்ள வேறுபாட்டைக் கூறுதொ ழிந்தார் எனத் தெரிகிறது. ஆனால், இத்தகைய வேறுபாட்டைக் கூற முன்வருபவரின் வாதம் இதுதான் ; தான் வீற்றிருக்கும் இடத் தைப்பற்றி அல்லது நிலையைப்பற்றி எந்தவகை மயக்கத்தையும் தரா ததும், ஒருவனது ஆசைகளுடன் ஒன்றுபட்டு நிற்பதுவும் மாயை

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 207, 208.
[2] ப. தா. (PD), 1, 16.

எனக் கூறுவர். ஆனால், அவித்தை அல்லது அறியாமை எனப்படுவது தன் நிலையையே தெரிய வொட்டாமல் மயக்குகிறது ; மேலும், இந்த அவித்தை ஆசைகளுடன் ஒன்றுபடாது தனியே நிற்கிறது. இத் தகையவேறுபாடு அறிவுக்கு ஒவ்வாதது என்றுதான் கூறவேண்டும். மாயை, மயக்கம் தருவதில்லை என்ற கூற்று முடிவான ஒன்று எனத் தெளிவாகக் கூறுவதற்கில்லை. திருமால் தனது இராமாவதாரத்தின் போது தன்னுடைய மாயையாலே மயக்கப்பெற்றதை நாமறிவோம். இதே போன்று, அறியாமை நமக்கு மயக்கம் தருகிறது என்ற கருத் தும் மாறுபட வழியிருக்கிறது. உதாரணமாக, தண்ணீரில் தெரியும் மரத்தின் பிரதிபிம்பம் தலைகீழாகத் தெரிந்தபோதிலும், மரங்களின் உண்மை நிலை அத்தகையதன்று என்பதை நாம் நன்கு அறிவோம். செப்பிடுவித்தை செய்பவனுங்கூட, தான் காட்டும் வித்தையைப் பற்றிய அறிவின் காரணமாக, மயக்கமற்ற நிலையையே அடைகிருன். மாயையின் இயல்பே மயக்கந்தான் போலும் ! செப்பிடுவித்தையில் மக்களனைவருமே மயங்குகின்றனர். இந்த மயக்கத்தைத் தீர்க்கும் மருந்தாக அறிவு தென்படுகிறது. இந்த அறிவைக் கைக்கொள்ளும் எவரும் மயங்கார் என்றே கூறவேண்டும். மாயையானது அறியா மையைப் போலன்றிச் செய்பவனின் ஆசைகளுடன் ஒன்றுபடுகிறது எனக் கூறுவர். இத்தகைய பாகுபாடுங்கூடத் தகுதியானது எனக் கொள்வதற்கில்லை. மாயையைப் பொறுத்தமட்டில், தோற்றத்தைப் பற்றிய காரணங்களைக் கொள்ளும்போதுதான் ஒருவன் சுதந்திர நிலையில் செயற்படுவதாகக் கூறலாம். சான்ருக, தன்னை மறந்த நிலை, நாமுண்ணும் மருந்துகளால் ஏற்படும் நிலையைக் குறிப்பிடலாம். இங்கெல்லாம் மாயை ஆசையுடன் ஒன்றுகிறது. இந்த நிலையை அறியாமையிலும் காணலாம். உதாரணமாக, சந்திரனைப் பார்க்கும் போது, நம் கண்ணை விரல் நுனியால் சிறிது அழுத்தினல் இரு சந்திரனைப் பார்க்கிருேம். இது பொய்ம்மையான காட்சிதான். இங்கு நமக்குப் பொய்ம்மையாகத் தோற்றமளிக்கும் காட்சியைப்பற்றி முன்னரே நன்கு தெரியும். அதாவது, இப் பொய்ம்மையைத் தரும் தோற்றக் காரணத்தைப் பற்றி நமக்கு நன்கு தெரியும். இப்படி அறிந்த பின்னரும், மாயையும் அவித்தையும் வெவ்வேறு எனக் கூற முற்படுவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாகத் தெரியவில்லை. வேண்டுமென்ருல், பொதுவாகக் கூறி, அவைகளை வரையறை செய்ய லாம். மாயையும் அவித்தையும் வரையறை செய்ய முடியாதவை ; உண்மையையும் இன்மையையும் அறிய முடியாதபடி நம்மைத் தடை செய்யும் காரணமாகவே இவ்விரண்டும் விளங்குகின்றன.[1]

மாயையைப் பற்றிக் கூறும்போது தன்னை மறந்த நிலை, மருந் துண்பதால் ஏற்படும் நிலைபோன்ற உண்மையானவைகளையே மாயை

[1] வி.பி.ச. (VPS), பக்கம் 37. anirvacanīyatve sati tattvā-'vabāsa. pratibandha-viparyayā-'vabhāsayor hetutvaṃ lakṣaṇaṃ taccobhayor aviśiṣṭaṃ

எனக் கூறுதல் கூடாது. சாதாரணமாக உண்மையாக விளங்கும் மயக்கம், மருந்து போன்றவைகளை மாயையென நாம் கூறுவதில்லை. செப்பிடுவித்தையால் ஏற்படும் மயக்கத்தைக் கண்கூடாகப் பார்க்கிறோம்; அதையே மாயையெனக் கொள்கிறோம்; அது தோற்றநிலைக் காரணமாகிறது. நாம் பார்க்காத ஒன்றைப்பற்றி நாம் கூறவிழையோம். மயக்கம் போன்ற உண்மைகளை, நம்மால் அறிய முடியாத செப்பிடுவித்தையின் பருமைக் காரணமாகக் கொள்ளமுடியாது. எனவேதான், மாயை என்ற ஒன்றைக் கொள்ள விழைகிறோம். இந்த மாயை எப்போது துவங்கியது என்றோ, எத்தகையது என்றோ நம்மால் தீர்மானிக்க முடியாது. எனவே, இந்த மாயையை, அதன் பயனாக விளங்கும் செப்பிடுவித்தையுடன் இணைக்கும்போது, பருமைக் காரணத்துக்கும் அதன் பயனுக்கும் 'வேறுபாடின்மை' (non-difference) ஏற்படுவதால், அது அறிவுக்குப் பொருத்தமாகத் தெரிகிறது. இதனால் தெரிவது என்ன? மாயை உண்மையான பொருள்களுடன் இணைந்து நிற்கிறது எனக் கூறி, அதற்கும் அவித்தைக்கும் வேற்றுமை கற்பிக்க முயலுவது பயனற்றது என்பது தெரியவரும்.[1]

'மாயையை மூல காரணமாகக் கொள்வாயாக'[2] என்பது வேத வாக்கு. இதிலிருந்து மாயையே எல்லாவற்றிற்கும் பருமைக் காரணம் என்பது அறியக் கிடக்கிறது. 'எல்லா மாயையும் கடைசியில் அகன்று விடும்'[3] என்று கூறும்போது மாயை எனும் சொல்லுக்குக் கொடுக்கப்படும் பொருள் கவனிக்கற்பாலது. உண்மையான அறிவால் அறியாமை அழிந்துபடும் என்பதைக் குறிக்கவே, மாயை, எனும் சொல் இங்குப் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது. ஏன்? மரபு வழக்கிலும், மாயையும் அறியாமையும் ஒன்றேயெனத் தெளிவாக வற்புறுத்தப்பட்டிருக்கிறது. 'இறைவன் நம் உள்ளத்தைத் தொட்டவுடன், யோகி அளப்பரிய அறிவாக விளங்கும் பரிபூரணத்தை நோக்கிப் பணிவாகச் செல்லும்போது, பரந்து கிடக்கும் அறியாமையையும் மாயையையும் மயக்கத்தையும் தாண்டுகிறான்.'[4]

ஆனால், உலகியலைப் பொறுத்தமட்டில், மாயைக்கும் அறியாமையான அவித்தைக்கும் வேறுபாடுண்டு எனக் குறிப்பிடுவர். இதை நாம் நன்கு புரிந்துகொள்ளலாம். ஒரே பொருள் பல தழுவல்கள் காரணமாகக் கட்டுப்படுத்தப்படும்போது, அது பல பொருள்களாகத் தோன்றுமென்பது நமக்குப் புலனாகும். உலகியல்படி, பிரகிருதி வெளிப்படுத்துவதெல்லாம் மாயை எனக் கொள்வர். அதாவது, பிர

1 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 37.
2 சவேதாஸ் IV, 10.
3 சவேதாஸ் I, 10.
4 வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 37, 38.

கிருதி ஒருவனுடைய ஆசையுடன் ஒன்றிச் செயலாக விழைவதை மாயை என்கிறேம். ஒருவனுடைய ஆசைக்குத் தடையாக விளங்கு வதை அவித்தை என்கிறேம். இந்த அவித்தை, ஒருவன் தன் ஆற்ற லால் கொள்ளும் உறுதிக்கும் புறம்பாகவே விளங்குகிறது. சுருக்க மாகக் கூறுமிடத்துத் தழுவல்களின் கட்டுப்பாடுபற்றியே இப் பாகுபாடு எழுந்ததே யன்றி, உண்மையில் இவ்விரண்டுக்குமிடையே எத்தகைய பாகுபாடுமில்லை என்றே கூறவேண்டும்.

3. வரையறை செய்யமுடியாத மாயையின் நிலை (The Indeterminability of Māyā)

அறிவளவையியல் (epistemology) மூலமாக மாயையைப்பற்றி இரண்டாம் அதிகாரத்தில் படித்தோம். அங்குப் போலியைப்பற்றிக் கூறும்போது, அதன் பருமைக் காரணமாக அறியாமையைக் கொண் டோம். மேலும், இந்த அறியாமை அளக்கமுடியாததென்றும், தொடக்கமற்றதென்றும், எப்போதும் நின்று நிலவக்கூடிய தென்றும் பார்த்தோம். இந்த அதிகாரத்தில் மாயையைப் பற்றிய அடிப்படைத் தத்துவக் (metaphysics) கருத்துகளைக் காண்போம்.

வெவ்வேறு வகையான மூன்று நிலைகளிலிருந்து மாயையைப் பற்றிப் படிக்க முற்படலாம்.[1] சாதாரண மனிதன் மாயையை உண்மையான ஒன்றெனக் (Vāstavī) கருதுகிறுன்; வேதநூல்களைக் கற்றுணர்ந்தவன் அதைப் பொய்யானது (tucchā) எனக் கொள் கிறுன்; தனது அறிவாற்றலையே நம்பும் தத்துவவாதி (metaphy-sician) அதை உண்மையெனவோ பொய்யெனவோ (anirvacanīyā) கொள்ளான்.

சாதாரண மக்களை எடுத்துக்கொண்டால், அவர்கள் இந்த உலகத்தைச் சிறிதும் ஐயத்திற்கிடமின்றி உண்மையெனவே கொள் கின்றனர். உண்மையான உலகத்தில் வாழ்வதாகத்தான் சாதாரண மனிதனுடைய பொதுஅறிவு அவனுக்கு உணர்த்துகிறது. தான் பார்க்கும் பொருளின் உண்மையில் அவன் ஐயம் கொள்ளுவதில்லை; இதனல், மாயையின் வலையில் நன்கு சிக்குண்டு, இறந்தும் பிறந்தும் உழலுகின்றுன். அவனுடைய ஆய்வற்ற நிலைக்குத் தத்துவ வகையில் ஆதரவு கொடுப்பவர்களுமுண்டு. இதனுல் முழுமையற்ற பகுப்புப் பொருள்கள் எல்லாம் முற்றிலும் உண்மையுடையன வென்றே அவன் நம்புகிறுன். அவனுடைய நிலையை ஆராயும் போது, காட்சிப்பொருட் கொள்கையை (Realism) நாம் எதிர்க்க

[1] ப. தா. (PD), VI, 130.
tucchā'nirvacanīya ca vāstavī ce 'ty asau tridhā
jñeyā māyā tribhir bodhaiḥ śrauta-yauktika-laukikaiḥ.

வேண்டிவருகிறது; எனவே, இத்தகைய கருத்துக்கு எதிர்ப்புத் தெரிவிக்காமல் இதனுடன் அமைவோம்.

ஆனால், வேத அறிவு படைத்த ஒருவன், இல்லாத ஒன்றையே மாயையென அறிவான். இந்த உலகத்தின் உண்மையற்ற நிலையைச் சித்திரிக்க, யோக வாசிட்டத்தில் (Yoga-Vāsiṣṭha) ஒரு நீதிக்கதை கூறப்படுகிறது. ஒரு வயது முதிர்ந்த பணிப்பெண், தான் பாதுகாத்துவரும் சிறுவனிடம், அவன் மகிழ்ச்சிக்காக இந்த வினோதக் கதை கூறுவதாக அமைந்திருக்கிறது. அந்தப் பணிப்பெண் கூறியது இதுதான்: 'ஒரு காலத்தில் மூன்று அரசிளங்குமாரர்களிருந்தனர். அவர்களில் இருவர் பிறக்கவேயில்லை; மூன்றாவது அரசிளங்குமரன், தாயின் கருப்பப்பையில் கூடத் தோன்றவில்லை. அவர்கள் யாவரும் ஒழுக்கசீலர்களாக விளங்கினர். அவர்கள் வாழ, நகரம் என ஒன்று இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. எனவே, அறிவால் சிந்தித்தபின்னர், வெற்றிடமான தங்கள் நகரத்தைவிட்டுவிட்டு, கொத்துக்கொத்தாகப் பழங்களைக் கொண்ட மரங்கள் நிறைந்த வானத்துக்குச் செல்ல முற்பட்டனர். போகும் வழியில், காட்டில் விளையாடினர். பின்னர், வருங்காலம் என்ற நாட்டில் மிகவும் மகிழ்ச்சியுடன் வாழ்ந்தனர்.'[1] இந்தக் கதையைக் கேட்ட சிறுவன், அப்படியே அதில் தன்னை மறந்துவிட்டான். பணிப்பெண் கூறியதனைத்தும் உண்மையென நம்பினான். ஆனால்...? அந்தப் புனைகதையில் வரும் இளவரசர்கள், அவர்களின் வீரச்செயல்கள், அவர்கள் வாழ்ந்த எதிர்காலம் எனும் நகரம் எல்லாம் அந்தப் பணிப்பெண்ணின் கற்பனைப் படைப்புகளே. அறிவொளிபெற்ற பெரியோர்களுக்கு நாம் காணும் இந்த உலகம், பணிப் பெண்ணின் கதையைப்போல், பொய்யாகவும் கற்பனையாகவும் தான் தோன்றுகிறது.

அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்தைச் சார்ந்த ஒருவனுக்கு மாயை ஒரு புதிராகவே விளங்குகிறது. அங்கு, மற்றவர்களுக்குத் தன்னியல்பைக் காட்ட மறுக்கும் புதிர்போல் தெரிகிறது. அளவையியலில் மாயையெனப்படுவது திகைப்பைத்தரும் ஒன்றாக விளங்குகிறது. மாயை அணியும் உடையே வியப்புத்தான் போலும்! அதனியல்பையும் நம்மால் அறியமுடியாதுபோலும்![2] இந்த உலகம் காட்சிக்குத் தெளிவாகத்தான் தெரிகிறது. ஆனால், அதைப்பற்றி விளக்கம்கூற வகையற்று நிற்கிறோம். இதைத்தான் மாயையெனச் சாதாரணமாய்க் கூறுகிறோம். அறிவாற்றலால் அறுதியிட முடியாததைத்தான் மாயை எனக் கூறுகிறோம். இவ்வுலகத்தின் இயல்பைப் பற்றி அறிய என்னதான் முயன்றாலும், அது பயனற்ற ஒன்றாகத்

[1] *ப. தா.* (PD), XIII, *பக்கங்கள் 22—26.*
[2] *ப. தா.* (PD), VI, *139.*

தான் முடிகிறது. கற்ருேரும் இதைக் கண்டு தடுமாறுகின்றனர்; தோல்வியடைகின்றனர்; நமது தாதுவிலிருந்து எவ்வாறு உடலும் புலன்கள் முதலியனவும் பிறக்கின்றன? அவைகள் தம்முணர்வு பெற்று விளங்குவதன் உண்மைதான் என்ன? இத்தகைய விஞக்களுக்குப் படித்தோரும் விடையளிக்கத் தயங்குகின்றனர். தாதுவின் இயற்கையே அப்படித்தான் என்று கூறித் தப்பமுடியாது. காரணம், தாதுவுக்கும் உடலுக்குமிடையே ஒரே வேளையில் இரண்டுமிருப்பதும் அல்லது இல்லாதிருப்பதுங் கிடையாது. வலிமை இழந்த நிலையில் (impotent) நம்மால் படைக்கும் தொழிலைக் (procreation) கைக்கொள்ள முடியாது. இவ்வகை நிலைகளில் எல்லாம், 'எனக்குத் தெரியாது' என்ற பதிலையேதான் சொல்லுகிருேம். இவ்வகை உண்மைகளின் காரணத் தொடர்புகளையும், வேறு இணைப்புகளைப் பற்றியும் ஆராயும்போது, நமது அறியாமையைத்தான் அறிகிருேம். அந்த அறியாமையை அகற்றும் வழியை அறிவதில்லை. இதனுல், இந்த உலக அறிவை மட்டுமே நாம் நன்கறியலாம். அவ்வளவுதான். இவ்வுலக அறியாமையினின்றும் விடுதலை கிடையாது. இவ்வுலகத்தின் புதிரான நிலையைப் பார்த்துத்தான், சான்ருேர்கள் இதைக் கானல் நீருக்கு ஒப்பாகக் காட்டினர்போலும். இந்த உலகத்தைவிடவும் மாயமானது வேறெதுவும் இருக்க முடியுமா? ஆணின் விந்து பெண்ணின் கருப்பையை அடைந்தவுடன் ஏற்படும் மாற்றங்கள்தாம் என்ன! திடீரென்று புதிய உயிர் எழுகின்றது. அந்த உயிருக்குக் கைகளும் கால்களும் முளைக்கின்றன. குழந்தை, இளைஞன், முதியோன்போன்ற பல பருவங்களை அது ஒன்றன்பின் ஒன்ருக அடைகிறது. அது மட்டுமா? அது உணவுண்ணுகிறது, குடிக்கிறது, பேசுகிறது, நுகருகிறது, கேட்கிறது, ஓரிடத்திலிருந்து வேறிடத்திற்குச் செல்லுகிறது. இதைவிடவும் பெரிய விந்தை இவ்வுலகத்துண்டா? மனிதனின் நிலையைப் போன்றுதான் மற்றை உயிர் வாழ்வனவற்றிற்கும் உண்டு. உதாரணமாக மரத்தை எடுத்துக்கொள்வோம். அதன் விதை எவ்வளவு சிறிதாயிருக்கிறது! அதினின்றும் வெளிவரும் மரம் எவ்வளவு பெரிதாக அமைகிறது! இந்தப் பிரபஞ்சமே மாயைதான். அந்த மாயையை எவராலும் அளக்க முடியாது, அறியமுடியாது.[1]

பிரமனின் ஆற்றல்தான் மாயையாகும். எனவே, பிரமனின் அறிவாற்றலிலிருந்து மாயை உண்மையிலேயே மாறுபட்டிருக்க முடியாது. மாறுபட்டிருந்தால், வேற்றுமையின்மையைக் குறிக்கும் வேத நூல் உரைகளுக்கு முரணுகச் செல்லுவதாக அமையும். ஆனுல், அதே வேளையில், பிரமமாகிய பரிபூரணத்

[1] ப. தா. (PD), VI, பக்கங்கள் 42—43.

துக்கும் மாயைக்கும் வேறுபாடில்லை எனவுங் கூறுதல் கூடாது. இயங்கும் அறிவாற்றலும் இயங்காத மாயையும் ஒன்று என எவ்வாறு கூறல் முடியும்? முடியாது; மேலும், இவ்விரண்டுக்குமுள்ள தொடர்பு, வேறுபாடும் வேறுபாடின்மையும் கலந்த ஒன்று எனக்கூறுவதும் முடியாத காரியம். வேறுபாடும், வேறுபாடின்மையும் தங்களுக்குள் முரண்பட்டவைகளாக விளங்குவதால் இவைகள் இரண்டுமே ஒரே பொருளில் ஒரே வேளையில் நிலைபெற வழியில்லை. மேலும், மாயையை உண்மையற்ற ஒன்ருகத்தான் கொள்ளவேண்டும்; அன்றேல், வேதநூல் கூற்றுகளை எதிர்த்தவர்களாவோம். அதே வேளையில் அது பொய்யான ஒன்றுமன்று; அன்றேல் இவ்வுலகப் பிறப்பிற்கு வேறு மூலகாரணங்களை நாம் காட்டமுடியாது. மேலும், முரண்பாடு காரணமாக, அது ஒரே வேளையில் உண்மையாகவும் பொய்யாகவும் அமைய வழியில்லை. மாயைக்குப் பகுப்புகளும் இல்லை. பகுப்புகள் இருந்தால், அதற்கும் துவக்கம் என்ற ஒரு நிலை ஏற்பட வழியாகிறது. இதன் விளைவாக, பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் இறைவனுக்கும் உயிர்களுக்கும் துவக்கம் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இதனுல், தொடக்கநிலையுள்ள மாயைக்கு ஆதாரமாக வேருெரு மாயையைக் கூறவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது; இப்படிப் பார்க்கும்போது, முடிவற்ற நிலையில் நாம் கூறிக்கொண்டே யிருக்கலாம். மேலும், மாயையைப் பகுதிகளற்றது எனவும் கூறமுடியாது. அதனுல்தான், அதை மூல காரணமாக ஏற்க மறுக்கிருேம். ஆனுல், பகுதிகளால் ஆக்கப்பட்ட பொருள்களுக்குக் காரணமாக அதைக் கூறலாம். ஒரே வேளையில் அது பகுதிகளுள்ளதும், பகுப்பற்றதுமாக அமைய முடியாது. அப்படியென்ருல் இவ் விரண்டுக்குமிடையே முரண்பாடு தோன்ற இடமிருக்கிறது. இதிலிருந்து நாம் அறிவது என்ன? மனிதர்கள் கூறும் எவ்வகைப் பதார்த்தங்களாலும் மாயையின் இயல்பை அறியமுடியாது என்பது இதனுல் தெளிவாகிறது. அதனுல்தான், மாயையை அளப்பரிது (anirvācyā) எனக் கூறுகிருேம்.[1]

நெருப்புக்கு வெப்பமிருப்பதுபோல, பிரம்மனுக்கு மாயை அமைந்திருக்கிறது. அவை தம்முள் வேறுபாடும் கிடையாது; வேறுபாட்டின்மையும் கிடையாது. வெப்பம், நெருப்புக்கு வேறுபட்டதன்று; அதேபோல் அது நெருப்புமன்று. இவ்விரண்டுக்கும் வேறுபாட்டின்மை யிருந்தால் நெருப்பிருக்குமிடமெல்லாம் வெப்பமும் இருத்தல்வேண்டும். ஆனுல், நெருப்பை, மந்திர

[1] *சி. லே. ச. (SLS), பக்கம் 67. உரையைக் காண்க.*
பார்க்க : Bradley's Appearance and Reality.
பக்கம் : 511, 'பொய்ம்மையின் உண்மையைப் பற்றியும், அதில் விளங்கும் பலவகைப் பகுதிகளைப் பற்றியும் எவ்வகை விளக்கமும் தர இயலாது'.

மாயத்தால் மயக்கும்போது (spells) அது எரிப்பது கிடையாது.[1] யோக வாசிட்டத்தில் பிரமனின் ஆற்றலைப்பற்றிய விளக்கம் கொடுக்கப் பட்டிருக்கிறது. எல்லாம்வல்ல பிரமம் அழியாதது, பூரணமானது, வேறு பாடற்றது. அதன் ஆற்றல் கடல் அலைகளைப்போன்றது; அலைகளைக் கடலென்றும் கூறமுடியாது. அதினின்றும் வேறுபட்டதென்றும் கூற முடியாது. அதேபோல்தான் பிரமமும் அதன் ஆற்றலும். 'எந்த ஆற்றலை ஆன்மா விரும்புகிறதோ, அந்த ஆற்றல் வடிவாக அது வெளிப்படுகிறது. இராமனைப்பற்றிக் கேட்கும்போது, பிரமத்தின் அறிவாற்றல் அவனிடம் விளங்கியதாக அறிகிறோம். இதனால் பிரமம் தனதாற்றலைப் பல உடல்கள் மூலமாகக் காட்ட முடியும் என்பதும் அறியக்கிடக்கிறது. அதன் ஆற்றலை இன்னும் பல வகையாகக் கூறலாம்; இனிய காற்றின் அசைவிலும், இயக்க மற்றிருக்கும் பாறையின் அசையாத தன்மையிலும், தண்ணீரின் திரவநிலையிலும், நெருப்பின் பொசுக்கும் திறனிலும் அதன் ஆற்றலைக் காணலாம். பரந்த வானத்தின் வெளியிலும், அழியும் பொருள்களில் மறையும் தன்மையிலும் அதைக் காணலாம்.[2] சிறிய முட்டையினுள் பெரிய நாகப்பாம்பு அமைந்திருப்பதுபோல, பிரம மாகிய முட்டைக்குள் மாயையாகிய உலகம் அமைந்திருக்கிறது. பரந்து விரிந்து எங்கும் படர்ந்து நிற்கும் ஒரு மரத்தின் வேர்கள், கொம்புகள், இலைகள், தளிர்கள், மலர்கள், காய்கள், கனிகள் எல்லாம் சிறிய விதையினுள் அடக்கமாவதுபோல, எல்லாம் பிரமத்துள் அடங்கிக் கிடக்கிறது. இடத்துக்கும் காலநிலைக்கும் ஒத்த வகையில் விவசாயத்திலிருந்து பலன் கிடைக்கிறது. இதனால் வெவ்வேறு இடங்களில் வெவ்வேறு வகைப் பலன்கள் கிடைக்கின்றன. அதே போன்று இடம், காலம் இவைகளைச் சார்ந்து பிரமத்தின் ஆற்றல்கள் வெளிவருகின்றன'.[3]

இங்கு ஆராய்ச்சியாளருக்குத் தென்படும் ஓர் எதிர்ப்பைப் பற்றிக் கருத வேண்டியதிருக்கிறது. உண்மையும் இன்மையுமாய் விளங்கும் ஒரு வெளி உண்மையிலேயே உளவா? சாதாரணமாக ஒரு பொருள் உண்மையாக (sat) யிருக்கவேண்டும், அல்லது இன்மை (asat) யாக இருத்தல் வேண்டும். இந்த இரண்டும் தம் முள் இணையும்போது முரண்பாடாகத்தான் அமைய முடியும். இத் தகைய கூற்றுக்கு அத்துவிதவாதியின் பதில் இதுதான்: மாயையை உண்மையற்றது எனும்போது, அது ஒன்றுமற்றது என்பது பொருளன்று. அது நிரந்தரமற்றது (அல்லது மாறுபடும்

[1] ப. தா. (PD), XIII, 12.

[2] ஒப்புமை : Carlyle's French Revolution: "அழுகும் இலையிலும் கூட ஆற்றல் அமைந்திருக்கிறது; இன்றேல் அது எங்ஙனம் அழுக முடியும்?"

[3] Yoga-vāsiṣṭhā, III, C. 7—9, 11, 12; PD, XIII, 14—19.

தன்மை வாய்ந்தது) என்ற காரணத்தினுலேதான் அதை உண்மையற்றது என்கிறோம். மாறுதலற்ற ஒன்றுதான் எப்போதும் நிரந்தரமாக இருக்கமுடியும். ஆனுல், மாயையின் இயல்பு வேறு. அறிவின் ஒளியால் அது மறைந்துவிடுகிறது. எனவேதான், அதை உண்மையற்றது என்று கூறுகிறோம். உண்மையற்றதை எதுவுமற்ற வெறுமை (void) என்று பொருள்கொள்ளத் தேவையில்லை. மாயை உண்மையற்றதுதான்; அதனுல் அது இல்லாத ஒன்றில்லை. இந்த உலகம் உண்மையற்றதுதான்: அதனுல் அதை இல்லாத ஒன்று என எங்ஙனம் கூறுதல் முடியும்?

மாயையை நம்மால் விளக்க முடியவில்லை என்பதால் அதை இல்லையென்று கூறுதல் பொருந்தாது. அதனுடைய விளைவுகளிலிருந்து அதைத் தெரிந்துகொள்கிறோம். எல்லா விளைவுகளையும் அது பாதிக்கிறது என்பதையும் உணருகிறோம். இவ் விளைவுகளின் நிலைகளை நம்மால் அறிய முடிவதில்லை; எனவே, அவைகளைப்பற்றி எதையும் கூறுவதற்கில்லை. இதனுல் இந்த விளைவுகளுக்கே மூலமாக, பருமைக் காரணமாக விளங்கும் மாயையைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாதவர்களாகத்தானிருக்கிறோம். எந்த உலகப் பொருள்களுக்கும் மூல காரணமாக விளங்கும் மாயையைப்பற்றி எதுவும் தெளிவாகத் தெரியாதிருப்பதால், அதன் பிறப்பைப்பற்றிக் கால அளவில் எதையும் கூறமுடியாதவர்களாகிறோம். எனவே, அதைத் தொடக்கமற்ற ஒன்ருகவே (begininglessness) கருதுகிறோம். மாயையின் தொடக்கத்தைப்பற்றி நாம் கூறுவதாயிருந்தால், தொடர்ந்த பல பருமைக் காரணங்களைக் கூறவேண்டிவருகிறது; இப்படியென்ருல் மூல காரணமாக விளங்கும் ஒன்றை நிறுவமுடியாத நிலையை அடைகிறோம்.[1] எனவேதான் மாயையை அல்லது அறியாமை மயக்கத்தை, பருமைக்காரணத்தின்மீது ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த மாயை, தொடக்கமற்றது; அறியவோ, அளக்கவோ முடியாதது; இப்படியிருந்தபோதிலும், அது வாழும் தன்மையுடையது. பல சிக்கல்களைத் தீர்க்கவேண்டுமென்ருல் மாயையை நாம் இப்படித்தான் கொண்டாக வேண்டும்.

4. மாயையின் இருப்பிடமும் அதன் உட்பொருளும் (The Locus and Content of Māyā)

மாயையின் இருப்பிடம் யாது? அதன் உட்பொருள்தான் என்ன? விவரணக் கருத்தின்படி (Vivaraṇa view) பார்த்தால், மாயையின் இருப்பிடமும் உட்பொருளும் நமது ஆன்மாவே. நமது அறியாமை இயக்கமற்ற ஒன்ருக விளங்கும் காரணத்தால், அதன்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 18.

இருப்பிடத்திற்கும் உட்பொருளுக்குமுள்ள வேறுபாட்டைப்பற்றி கூறத் தேவையே கிடையாது என்னலாம். அறியாமை நமது ஆன்மா வில்தான் அமைந்திருக்கிறது; மேலும், அது நமது ஆன்மாவுக்குத் தடையாகவும் விளங்குகிறது. ஓர் அறையில் இருளிருப்பதுபோல் நாம் ஆன்மாவிலும் அறியாமையிலங்குகிறது. இந்த அறியாமையின் காரணமாகத்தரன் ஆன்மாவைப்பற்றிய தெளிவு ஏற்படுவதில்லை.[1] இந்த அறியாமை எங்குதானிருக்கிறது? தான் என்ற முனைப்பைக் கொண்ட ஆன்மாவில் இது அமைவதாகவும் தெரியவில்லை; அல்லது பொதுவாக நம் அறிவாற்றலில் விளங்குவதாகவும் கொள்ளமுடியாது. காரணம் இதுதான். அறியாமை என்பதே ஒரு திரிபுக் காட்சி (illusion) யாக அமையும்போது, அதை எங்ஙனம் கொள்ளுவது சாதாரணமாக, 'இரும்பு எரிகிறது' என்கிறோம்; ஆனால், உண்மையில் இரும்பு எரிவதைக் காணோம். இங்கு எரிதலும் இரும்பும், நெருப்பு மேல்கொள்ளும் தொடர்பால் எழும் தோற்றத்தையே அவ்வாறு கூறுகிறோம். இதே போன்றுதான் நம் அக உறுப்பும் அறியாமை யும் ஆன்மாவுடன் தொடர்புகொள்ளுகின்றன. எனவேதான் இரண்டும் இணைவது போன்ற தோற்றம் ஏற்படுகிறது. ஆனால், உண்மையில் நமது ஆன்மாவில்தான் அறியாமை வழிகிறது, அகப்புலனிலன்று. நமது ஆன்மாவும் அறியாமையும் தூக்கத்தில் இணைகின்றன. அப்போது அப் புலனைச் சாருவதில்லை. எனவே தான் அகப்புலனை அறியாமையின் இடம் என்று கூற மறுக்கிறோம். எதையும் சாராத அறிவாற்றலில் அறியாமை வாழுகிறது எனக் கூறுவது அறிவிற்குப் பொருத்தமாக விளங்காவிட்டால், எதையாவது சார்ந்து நிற்கும் அறிவாற்றலைத்தான் அறியாமையின் இருப்பிட மெனக் கூறல் வேண்டும். எப்படிப் பார்த்தாலும், அறிவாற்றலில் தான் அறியாமை விளங்குகிறது என்ற கருத்தைத் தவிர்ப்பது கடினமாகத்தானிருக்கிறது. ஏன்? அறியாமை அறிவாற்றலில் அமைகிறது எனக் கூறுவதெல்லாம் நம் நம்பிக்கைதான் என்று கூறுமிடத்து, அவ்வறிவாற்றல் பற்றற்ற நிலையிலிருந்தபோதிலும், அதை எதுவும் பாதிக்கமுடியாது. எனவே, பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, அறியாமை உயிரைச் சார்ந்திருப்பதால், உயிரில்தான் அது அமைகிறது என்று கூறவேண்டியதாகிறது.[2]

அகப்புலனில்தான் நம் அறியாமை அடங்கியிருக்கிறது எனக் கூறுவர் பாஸ்கரர் (Bhāskara). நமது அகப்புலனே அறியாமையின் இருப்பிடமாக அமையுமாயின், நமது ஆன்மா எல்லாமறியும் திறனை எப்போதுமே கொண்டதாக விளங்க வேண்டும். ஆனால், இதை நாம் அனுபவத்தில் அறிவதாகக் கொள்ளமுடியாது. எல்லாமறியும்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 18.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 48.

திறனை நம் உயிர் கொண்டதாகக் கூற முடியாதே! இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அறியாமை அதனுள் அமைந்திருப்பதன் காரணமாகத்தான் அதற்கு எல்லாமறியும் திறனில் குறைவு ஏற்படுகிறது என்பது புலனாகும். உணராதிருத்தலையும் (non-apprehesion) பொய்யான உணர்வுகளையும் நம் ஆன்மாவின் கண்ணுள்ளன என்று பாஸ்கரர் நினைத்து, நமது அறியாமை உண்மையிலே நம்முடன் வாழுகிறது என்ற நிலையில் அது அகப் புலனையே சாரும் எனக் கொள்வர். இப்படிக் கொள்ளும்போது, பல வினாக்கள் எழுகின்றன. அறியாமை என்பதுதான் என்ன? அது அறிவுக்குப் புறம்பான ஒன்றா? அல்லது, அறிவுக்கு முரணான ஒன்றா? அறிவுக்குப் புறம்பான ஒன்றாக விளங்கினால், மஞ்சள் காமாலைபோன்று அது நம்முள்ளிருக்கும் கோளாறாகத்தானிருக்க வேண்டும். அல்லது, இரண்டாவது கூறியபடி, அறிவுக்கு முரணாக விளங்குவதாக இருந்தால், அறிவால் அதைத் தவிர்க்க முடிகிறதே! அப்படியென்றால், அகப்புலனில் தங்கும் அறியாமையை, ஆன்மாவில் அல்லது உயிரில் தங்கும் அறிவால் எங்ஙனம் தவிர்க்க முடியும்? யக்ஞதத்தனுக்கு ஒன்றைப்பற்றித் தெரியாதிருக்கலாம்; அவன் அறியாமையைத் தேவதத்தனின் அறிவால் எங்ஙனம் விலக்க முடியும்? எனவே, அறியாமை தங்குமிடம் நமது ஆன்மாவே; அது அகப்புலனாக இருக்கமுடியாது என்பது பெறப்படும்.[1]

வேறொரு வாதமுமுண்டு; ஒளிமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவில், அறியாமை தங்குகிறது என்பது முரணாகப்படுகிறதே என்று சிலர் கூறலாம். ஆனால், இங்கு நாம் ஒரு வினாவைக் கேட்கவேண்டும். இத்தகைய முரண்பாட்டை நாம் உண்மையிலேயே உணருகிறோமா? அல்லது அனுபவிக்கிறோமா? நம் அனுபவத்தை நோக்கும்போது எவ்வகை முரண்பாட்டையும் அறிவோம். கூறப்போனால், நம் அறியாமையின் நிலையை நிறுவுவது நமது சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றலால்தான் (Witness-intelligence). 'நான் அறியாதவனாக இருக்கிறேன்' எனும்போது, நமது ஆன்மாவே அறியாமையின் இருப்பிடம் என்பது அனுபவத்தில் புலனாகிறது. இங்கெல்லாம் முரண்பாட்டைப் பற்றியே நாம் அறிவதில்லை. நமது அறியாமை ஆன்மாவில் அமையவில்லை என்பதற்கு, ஆன்மாவின் வெளிப்படுந்தன்மையை (manifestation) ஆதாரமாகக் கொள்ளக் கூடாது. தன்னாலே பிறப்பிக்கப்பட்ட அறிவுநிலையின் காரணமாக ஆன்மா வெளிப்படுகிறது என்ற கருத்தைக் கொண்டு அத்துவித வாதிகளை எதிர்ப்போருங்கூட ஆன்மாவில்தான் அறியாமை அமைந்திருக்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளவேண்டியதாகிறது. இதை ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கும்போது ஆன்மா வெளிப்படும்போதெல்லாம்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 48.

எல்லா மறியும் திறனையும் படைத்ததாகக் கொள்ளவேண்டும். இப்படியும் கூறுவதுண்டு: தன் ஒளியின் காரணமாக ஆன்மா அறியாமைக்கு முரணாகவே விளங்குகிறது. அகப்புலனின் உளப்பிணியை இதற்கு ஒப்புமை கூறலாம். ஆனால், இத்தகைய ஊகமும் தவறானதே! அறியாமையை வெளிப்படுத்தும் போதெல்லாம் ஓர் உறுதியற்ற நிலை (inconstancy) தென்படுவதால்தான் இத்தகைய ஊகமும் தவறுகிறது. ஆன்மா அறியாமையுடன் தழுவி நிற்கிறது என்பது முற்றிலும் பொருத்தமற்றது என்று சிலர் வாதிடுவர். அவர்கள் கூற்றுப்படி இந்த ஆன்மா [தன்னறிவு நிலையைப் (consciousness) பற்றிப் பிரபாகரர்கள் கூறுவது போல] தன்னொளி பெற்ற ஒன்று என்பது பெறப்படும். ஆனால், இந்தத் தன்னறிவு நிலைதான் ஆன்மா என்பதற்கு எந்தச் சான்றும் கிடையாது.[1]

அறியாமையின் இருப்பிடம் பிரமமாக அமைந்திருப்பதாகக் கொண்டால், அதன் எல்லாமறியும் பண்பு முதலியவை எவ்வாறு அதனிடம் வீற்றிருக்கமுடியும்? அறியாமை ஓர் இடத்தில் அமைந்திருக்கிறது என்பதெல்லாம் கற்பனைதான் என்று நாம் முன்னர்ப் பார்த்தோம். மேலும், விவரணக் கருத்துப்படி, மூலப் பிரதியும் (proto type) அதன் பிரதிபிம்பமும் ஒன்றே எனக் கண்டோம். பிரதிபிம்பத்தால் பலவகை அழுக்குகள் படியலாம்; உதாரணமாகக் கண்ணாடியில் தெரியும் பிரதிபிம்பத்தில், இருள் போன்றவை தெரிவதைக் கொள்ளலாம். ஆனால், இப்படியிருந்தாலும் மூலப் பிரதியைக் கருதும்போது இத்தகைய அழுக்குகள் அதில் வடிவதில்லை யென்பதும், இதனால் அதன் அழகு கெட்டுப்போவதில்லை என்பதும் தெளிவாகிறது. இதேபோன்று அறியாமையின் இருப்பிடமாக உயிர் அமைந்திருந்தாலும், பிரமத்தின் எல்லாமறியும் திறத்திற்குக் குறைவேற்படுவதில்லை. உயிரில் அமைந்திருக்கும் அறியாமைக்கு அல்லது அவித்தைக்கு அல்லது மாயைக்கு, எவ்வகை அறிவான காரணங்களும் கொடுக்க இயலாது. நம்முயிரிலிருக்கும் அறியாமை நன்கு நிறுவப்பட்டிருப்பதால், அதை எவரும் மறுத்தல் முடியாத காரியம் எனக் கூறுவர் விசுவரூபாசாரியார்.[2]

மாயையின் இருப்பிடத்தைப்பற்றிக் கூறும்போது அது பிரமத்தில் எல்லாப் பகுதிகளிலும் அமைந்திருக்கிறதா அல்லது, ஒரு சில பகுதிகளில் மட்டும் அமைந்திருக்கிறதா என்று கேட்கப்படுகிறது. மாயையற்ற பிரமத்தை ஞானிகள் அறிவதால் பிரமமெங்கிலும் மாயையின் இருப்பிடமாகக் கொள்ள முடியாது. மாயை பிரமத்தின் ஒரு சில பகுதிகளில் அமைகிறது எனும்போது தொடர்ந்த பல வினாக்கள் எழுகின்றன. அறியாமை அமையும் பாகம் உண்மை

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 46.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 46, 49.

யிலேயே பிரமத்தின் பகுதியாகக் கருதலாமா? இத்தகைய இடத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட பண்பு உண்மையிலே பிரமத்துக் குரியது தானு? அல்லது பொய்யான ஒன்ரு? இத்தகைய பண்பு பிரமத்துக்குரியதாகுமானுல், பிரமம் எல்லேகளால் அல்லது பகுதிகளால் கட்டுப்படுத்தப் பட்டுவிடுமே! மேலும், பிரமம் பகுதிகளற்ற ஒன்று என்ற வேதநூல் கூற்றுகளுக்கு இழுக்கு வந்து விடுமே! அல்லது, இத்தகைய பண்பைப் பொய்யான ஒன்ருகப் பிரமம் கொள்ளுவதாயிருந்தால், அதன் இயல்புதான் என்ன? அது பருமையும் நுண்மையுமான பிரபஞ்சம் போன்றதா? அல்லது இறைவன் அல்லது உயிர் போன்ற இயல்பைப் படைத்ததா? மேலும், இதைக் கால அளவினது எனக் கூறலாமா? அல்லது, பாழ் எனக் கூறலாமா? அல்லது, மாயை எனக் கூறலாமா? அல்லது அறுவகைப் பதார்த்தங்களுக்கும் புறம்பானது என்று இதைக் கருதலாமா?

அறியாமையின் விளேவாக விளங்கும் இந்தப் பிரபஞ்சத்தை மாயையின் இடப் பண்பு (Spatial attribute) எனக் கொள்ளல் முடியாது. மாயையால் கட்டுப்படுத்தப்பட்ட இறைவனது அல்லது உயிரினது பண்பாகவும் இது விளங்கமுடியாது. அறியாமையின் வெளிப்பாடாக விளங்கும் காலப் (Time) பண்பாகவும் இது அமைய முடியாது. பாழாக விளங்கும் சூனியமாகவுமிருக்க முடியாது. இது மாயையின் இயல்பினதாகவும் கொள்ளமுடியாது. அப்படிக் கொண்டால் முடிவில்லாத அளவு தவறுகளுக்குக் காரணமாக நேரிடும். இந்த இடப்பண்பை எவ்வகையாலும் தெளிவுறுத்த முடியாது. இதனுல் இடப் பண்பற்ற பிரமத்தில் இந்த இடப் பண்பைத் திணிக்க முடியாது. உலகியல் நிலேயினின்றும் பார்க்கும்போது, பிரமத்தின் ஒரு குறிப்பிட்ட பகுதியில் மாயை அடங்கியிருப்பதாகத்தான் கொள்ளவேண்டி வருகிறது. பிரமத்தின் நான்கில் ஒரு பகுதியில்தான் புலனுணர்வுள்ள உயிர்களும், புலனுணர்வற்றவைகளும் விளங்குகின்றன என்றும், மற்றைப் பகுதிகள் ஒளிமயமாகவும் தெளிவாகவும் அமைந்திருப்பதாக வேதம் கூறுகிறது, தன்னுள் அமைந்த ஒரு பகுதியினுலேயே இந்தப் பிரபஞ்சமத்தனேயும் தாங்குவதாகக் கீதையில் கண்ணன் கூறுவதையும் நாமறிவோம்.[1] 'அவன் இந்த உலகனேத்திலும் அமைந்திருக்கிருன்; அதற்கு அப்பாலும் பத்து அங்குலம் அமைந்திருக்கிருன்' என்று உபநிடதம் கூறுகிறது.[2] 'இந்தப் பிரபஞ்சமே அவன் விளேவுதான்; அவனின்றும் எழுந்த ஒரு மாறுபாடுதான்; அவன் இந்தப் பிரபஞ்சங்களுக்கும் அப்பாலுள்ளோன்,' என்று வேதாந்த சூத்திரம் கூறுகிறது.[3] பிரமம்

[1] *பகவத்கீதை*, X, *52*.
[2] *சுவேதா*, III, *14*.
[3] *வேதாந்த சூத்திரம்*, IV, iv, *19*.

உண்மையில் பகுப்பற்றது, பகுக்கமுடியாதது; அது பல தொகுதிகளாகவும், பகுதிகளாகவும் காணுவதெல்லாம் வெறுந்தோற்றங்களே. இதற்கெல்லாம் காரணம்மாயை யாகும். பகுக்கமுடியாத பரிபூரணத்தில் பகுப்புகளிருப்பதாகக் கூறுமிடத்தெல்லாம், மாயை அமைந்திருப்பதாக அதன் இட நிலையைக் கேட்குமொருவனுக்கு வேதநூல்கள் கூறும்.[1]

இதுவரையும் மாயையின் இருப்பிடத்தைப்பற்றிப் பார்த்தோம். அது தானாகவே ஒளிர்ந்து விளங்கும் அறிவாற்றலின்கண் வீற்றிருக்கிறது என்பதைப் பார்த்தோம். அங்ஙனமென்றால், அந்த அறியாமையின் உட்பொருள்தான் என்ன? இத்தகைய அறியாமையின் உட்பொருளால் ஒரு பொருள் தொடர்ந்து தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கமுடியுமா? ஒரு பாண்டத்தை எடுத்துக் கொள்வோம். அதன் வெளிப்படு நிலையைப்பற்றி நமக்கு எவ்வகையிலும் ஐயமில்லை. அதாவது, அதன் நிலை தெளிவாகவே தெரிகிறது. ஆன்மாவை ஒளிமயமானதென்கிறோம்; ஆனால், இத்தகைய ஆன்மா எப்படித்தான் மாயையால் மறைக்கப்பட்டிருக்கிறது? ஒளிமயமான சூரியனை இருளால் எவ்வாறு மூடமுடியும்? இத்தகைய வினாக்களுக்கெல்லாம் அத்துவிதவாதி பதிலிறுப்பதைக் காணலாம்: நேர்மையான வழியில் பெறும் அறிவு (பிரமாண அறிவு) நமது அறியாமையை அறவே ஒழிக்கிறது என்ற வரையில், இந்த அறிவை அறியாமையின் உட்பொருள் எனக் கூறுதல் முடியாத காரியம். புலன்களால் கண்டறியும் பாண்டம் பிரமாண அறிவால் எழுவதால், அதை அறியாமையின் உட்பொருள் எனக் கூறமுடியாது. ஆனால், காட்சியின் பிரதிபிம்பத்தால் ஏற்படுவது எதுவாயிருந்தாலும் (அது பாண்டமாகவுமிருக்கலாம், அல்லது அறிவாற்றலாகவுமிருக்கலாம்). அது அறியாமையின் உட்பொருளாகத்தான் கொள்ளமுடியும். ஏன்? அறிவாற்றலின் பிரதிபிம்பத்தால்-அல்லது சாட்சிபோல் விளங்கும் அறிவாற்றலால்-அறியாமையை ஒழிக்கமுடியாதே! கூறப்போனால், தம் அறியாமைக்கே அதுதான் காரணமாகிறது. அறியாமை என்ற ஒன்று இருக்கிறது; அது இந்தப் பிரதிபிம்பத்தின் காரணமாகத் தெளிவாகிறது என்ற கூற்றைத்தான் நாம் வலியுறுத்த விரும்புகிறோம். பலர் பல்வேறுவகைச் சான்றுகளையும், அறிவாராய்ச்சிகளையும்கொண்டு எதிர்க்கலாம்; ஆனால், நாம் கொள்ளும் கருத்தை இதனால் பின்வலிக்க முடியாது. மாயையின் கரத்தில் உண்மையான அறிவு பிறக்க வழியில்லை. இருளினின்றும் ஒளி பிறக்கமுடியுமா? கூறப்போனால், ஆராய்ச்சியற்றிருப்பதை அறியாமையின் குறையெனக் கொள்ளல்வேண்டா; அது அந்த அறியாமைக்கே அழகு செய்யும் ஓர் அணி எனக் கூறவேண்டும். எனவே, நாம் முடிவாகக் கூறுவது இதுதான்; அறியாமை ஆன்மாவில்தான் உறை

[1] ப. தா. (PD), II, 54—58.

கிறது; அங்கு அமைந்துகொண்டே அதன் (ஆன்மாவின்) நிலையைத் தெளிவற்றதாக்குகின்றது.[1]

5. மாயை மறைப்பது ஆன்மாவையே, ஆன்மா அற்றவைகளையன்று
(Māyā obscures the Self and not the Not-Self)

மாயையின் செயலை இருவகையாகப் பகுக்கலாம். ஒன்று மறைப்பது (āvaraṇa), மற்றொன்று, வெளிப்படுத்துவது (vikṣepa). மாயை உயிரை அல்லது ஆன்மாவை மறைக்கிறது. இந்த உலகத்தை வெளிப்படுத்துகிறது. ஆன்மா அற்ற எதையும் அது மறைக்கிறதா, அல்லது, மறைக்கவில்லையா என்று கேட்கப்படுகிறது. ஆன்மாவில்லாத ஒன்றை மறைக்கிறது என்று கூற எவ்வகைச் சான்றுமில்லை; விளைவுமில்லை. சாதாரணமாக மறைக்கிறது என்று சான்றுடன் கூறும்போது நாம் தெளிவாகக் கூறவேண்டும். அதாவது, 'இதோ தெரிகிறதே இந்தப் பொருளை (இப் பாண்டத்தை) என் அறியாமையின் காரணமாகத் தெரியமுடியவில்லை' என்று கூறவேண்டும். இந்தத் தெளிவைப் பிரமாணமூலமாக அடையலாம். மேலும், ஒரே வேளையில் ஒரு பாண்டத்தை அறிவதாகவும், அறியாமலிருப்பதாகவும் கொள்ளும்போது இத்தகைய தெளிவு ஏற்படுதல் முடியாத காரியமாகிவிடும். சாதாரணமாக நாம் கூறுவதுண்டு. 'நீ கூறியதை என்னால் அறியமுடியவில்லை'. இங்குப் பொருளைப்பற்றி அனுபவ அடிப்படையில் எழும் அறியாமையென இதைக் கொள்ளமுடியாது. இங்கெல்லாம் அறியாமையைத் தரும் பொருள்களும், அவைகளினிடையேயுள்ள தொடர்புகளும் அறிவாற்றலின் சாட்சியாக அல்லது பிரதிபிம்பமாக விளங்கும் ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றன; அத்தகைய சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றல்தான் இவைகளையெல்லாம் அனுபவிக்கிறது. அறியாமைக்கும் பொருள்களுக்குமுள்ள தொடர்பை நன்கு நோக்கும்போது, அது காரணத்துக்கும் காரியத்துக்குமுள்ள தொடர்பு போன்றே விளங்குகிறது. இந்தத் தொடர்பைத் தடைப்படுத்துவோனுக்கும், தடைப்படுத்தப்பட்ட பொருளுக்குமுள்ள தொடர்பாகக் கருதல்வேண்டா. ஒன்றின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பால் தடையை விளைவித்தல் இயலாத காரியம். ஒரு பொருளை நாம் அறியும்போது தடைகளேதுங் கிடையாது. நாம் ஒரு பொருளின் மேலேற்றிச் சொல்லும் இயல்பு நம் அறியுந்திறனை (Cognition) அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால், ஒன்றைப்பற்றி அறியாதநிலை (non-Cognition) கால அளவில் இல்லையென்றே கூறலாம். நாம் ஏற்றிச்சொல்லும் இயல்புக்குத் தடையைக்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 49, 50.

கற்பிக்கும் திறனுள்ளது எனும்போது, அந்த இயல்பு வெளிப்படுவ தற்கே வகையில்லை என்று கூறவேண்டும். இத்தகைய ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பு, பிரமாணங்களுக்குட்படாத நிலையில் அமைவதால் அதன் தடை செய்யும் திறனை அகற்றமுடியாததாகிறது. மேலும், பிரமாணத்தால் அறியமுடியும் உண்மையான பொருளுங்கூட தடையால் தெளிவற்று விளங்கலாம். அப்படியிருக்கும்போது, பிரமாணத்தால் உண்மையற்றது என்று கூறி விளக்குவதுகூட எங்ஙனம் தடைபடமுடியும்? ஆன்மா இல்லாத எதுவும் பிரமாண மூலமாக விலக்கவேண்டுவதேயாகும். இந்த ஆன்மா இல்லாத ஒன்றின்மேல்தான் நாம் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த நிலைக்குத் தடையுளது என்று கூற எத்தகைய சான்றும் கிடையாது.[1]

இதனால் வரும் விளைவையும் நன்கு விளக்கித் தெளிவிக்க முடியாது. கூறப்போனால், ஒரு தடை, அது சார்ந்திருக்கும் ஒளியைத் தடைசெய்யும் என்ற வகையில் அது தன் விளைவை வெளிப்படுத்துகிறது. ஆனால், ஆன்மா அல்லாத ஒன்று இயக்க மற்றிருப்பதால், அதற்குத் தானாகவே பிரகாசிக்கும் வன்மை கிடையாது. பிரமாணத்தால் தெளிவற்ற நிலையை நீக்கமுடியும் என்ற காரணத்தால், அது தடையாக விளங்கமுடியாது; மேலும், அதனால் விளங்கும் ஒளியையும் அது தடைசெய்யமுடியாது. இதனால், ஆன்மா வல்லாத எதுவும் பிரமாணத்தின் ஆற்றலால் ஒளியைப்பெற்று விடமுடியாது. இதேபோன்று அறிவாற்றலாலும் அது (ஆன்மாவல்லாதது) பிரகாசத்தைப் பெற்றுவிட முடியாது. அறிவாற்றலைத் தெளிவற்றதாகச் செய்வதாலும் தடை ஏற்படலாம்; இந்தக் காரணத்தால், ஆன்மாவற்ற ஒன்றில் தெளிவற்ற தன்மை இருப்பதாக நாம் நம்பவேண்டுவதில்லை. இதை இப்படியும் கூற லாம்: நமது ஆன்மாவில் அமைந்திருக்கும் அறியாமைதான் ஆன்மாவற்ற ஒன்றையும் தெளிவற்றதாகச் செய்கிறது என்று கூறுவதும் பொருத்தமில்லை. அப்படியென்றால், எந்தப் பொரு ளாவது நன்கு வெளிப்படும்போதும், அதனால் நம் அறியாமை நம்மைவிட்டு நீங்கும்போதும் ஆன்மாவைப்போல, ஆன்மாவற்ற பொருள்களுக்கும் விடுதலை கிடைத்துவிடுமே? ஒவ்வொரு பொரு ளுக்கும் ஒவ்வொரு வகையான அறியாமையை எண்ணுவதற்கும் எந்தவகை அடிப்படையும் கிடையாது. அப்படியே ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் ஒவ்வொருவகையான அறியாமை இருப்பதாகக் கொள்ளுவது தேவையில்லாதவற்றையெல்லாம் நம்புவதாக முடியும். இதனால் விளங்குவது என்ன? ஆன்மாவற்ற ஒன்றும் தெளிவற்ற நிலையிலேயுள்ளது என்ற கூற்று அறிவாராய்ச்சிக்குச் சிறிதும் பொருத்தமற்றது என்பதே ஆகும்.[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 18, 19.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 19.

ஆன்மாவின் தெளிவற்ற நிலை எனக் கூறுவதன் பொருள்தான் என்ன? இந்தத் தெளிவற்ற நிலையில் ஆன்மாவின் பிரகாசம் அழிந்து படுவதாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது ஒரு பொருளை வெளிப்படுத்தும் செயலுக்கு ஆதாரமாய் அமைந்திருக்கும் ஆன்ம ஒளியினைத் தெளிவற்ற நிலை எனக் கூறலாமா? அல்லது, இத்தகைய வெளிப்படுத்தும் செயலுக்கு உதவியாக அமைபவைகள் இல்லாததால் ஏற்படும் நிலையைத் தெளிவற்ற நிலையெனக் கொள்ளலாமா? ஆன்மாவின் தெளிவற்ற நிலையைப்பற்றிய இம்மூவகை வினக்களிலும் தக்க விடையைப் பெற முடியாது. முதல் வினவைப் பார்ப்போம். ஒளியென்பது ஆன்மாவின் இன்றியமையாத இயல்பாக விளங்குவதால், அதை அழிக்க முடியாது. இதேபோன்றுதான் மற்றை யிரண்டு வினக்களும். அகப்புலனல் வெளிப்படுத்தப்படும் அறிவாற்றலின் ஒளியைத்தான் ஒரு பொருள் தேவைப்படுகிறது. இதைத் தவிர்த்த நிலையில் வேறு வகையாகப் பொருள்களை வெளிப்படுத்த முடியும் என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதில்லை. இதனல் விளங்குவது என்ன? நமது ஆன்மாவின் அல்லது உயிரின் தெளிவற்ற நிலையின் உண்மையை விளக்குவதுகூட மிக்க சிரமமானதொன்ருகத் தான் தெரிகிறது. இத்தகைய தெளிவற்ற நிலையின் தன்மையைப் பற்றி ஆராய்ச்சி செய்வதே பயனற்ற ஒன்று என்பதை அத்துவித வாதி நன்குணருவான். இதனல்தான், 'அறியாமை எனப்படுவது விளக்க முடியாதது' என்று அவன் கூறுகிருன். அறியாமையை விளக்க முடியாது என்ற காரணத்தால் அதை இல்லாத ஒன்று எனக் கூறமுடியாது, ஏன்? அறிவற்ற மக்கள்கூட உலகியல் வாழ்வில் 'பசி தாகம் முதலியவற்றிற்கு அப்பாலாய் விளங்கும் ஆன்மா ஒன்று இல்லையே! அப்படி ஒன்று வெளிப்படுவதுமில்லையே!' என்று கூறுவதை நாம் கேட்பதுண்டு. நம் ஆன்மா தடையற்று விளங்கினல், இவ்வகை உலகியல் கூற்றுக்கே இடமிருக்காது. இத்தகைய ஆராய்ச்சியிலிருந்து நாம் முடிவாகக் கூறுவது இதுதான்: ஆன்மாவைத் தெளிவற்ற நிலையையடையச் செய்வது மாயையே. ஆனல், அதே மாயை ஆன்மாவற்ற ஒன்றை நன்கு வெளிப்படுத்துகிறது. இந்த ஆன்மாவற்ற ஒன்றைத் தெளிவற்ற நிலையிலாக்குவதில்லை.

6. உண்மையின்மேல் இன்மையை ஏற்றிச் சொல்லும் நிலை
(The possibility of Superimposition)

உண்மையின்மேல் இன்மையையும் ஆன்மாவின்மேல் ஆன்மாவற்ற நிலையையும் ஏற்றிச் சொல்லுவது மாயையின் வெளிப்படுத்தும் ஆற்றலால்தான் நிகழுகிறது. ஒன்றன்மேல் வேருென்றை ஏற்றிச்

சொல்லப் பல துணைக் கருவிகள் வேண்டும்; அவைகள் ஐந்து வகைப் படும்: (1) ஓர் உண்மையான பொருளைப் பார்த்ததால் நம்முள் பதியும் எண்ணங்கள், (2) அறிவிற்கு ஆதாரமாக விளங்கும் பொருள் களில் ஏற்படும் தவறுகள், (3) அறிபவனிடம் காணும் தவறுகள், (4) நேர்மையான அறிவைத் தரும் கருவியில் விளங்கும் தவறுகள், (5) தனித்த பல பொருள்களின் அறிவைச் சாராது, அவைகளின் அடிப் படையாக விளங்குபவற்றின் பொது இயல்பைப்பற்றிய அறிவு. ஒளி வீசும் சிப்பியின்மீது வெள்ளியை ஏற்றிச் சொல்லுவதாக நினைத்துக் கொள்ளுவோம். இப்படி ஏற்றிக் கூறுபவன் உண்மையான வெள்ளி யைப் பார்த்திருக்க வேண்டும்; பார்க்காதிருந்தால் இம் மாதிரிக் கூற முடியாது. அதாவது, பார்த்திருந்தால் மட்டிலுந்தான் அதன் இயல்பை முன்னரே அறிந்து, அதன் குணங்களைச் சிப்பியின்மீது ஏற்றிக் கூறமுடியும். அன்றேல் முடியாததாகிவிடும். ஒரு நாகப்பாம்பைச் சிப்பியின்மீது ஏற்றிக்கூற விழையோம். அதே போன்று, ஒரு கயிற்றின்மீது வெள்ளியை ஏற்றிக் கூறோம். எதன் மேல் எதையேற்றிக் கூறுகிறோமோ அவை தமக்கிடையே ஒருவகை ஒற்றுமையிருக்க வேண்டும். தவறாக ஒரு பொருளை அறிகிறோம் என்றால், அப்பொருளிலும் தவறிருக்க வேண்டும். மேலும், வெள்ளி யின் மேலுள்ள தன் விருப்பத்தையும் ஒருவன் ஒரு பொருள்மேல் ஏற்றிக் கூறும்போது, அவனிடம் தவறு தென்பட வழியாகிறது. இதேபோன்று, நேர்மையான அறிவைத்தரும் கருவியிலும் குறைகள் தென்படலாம். மஞ்சள் காமாலையுடைய ஒருவன் பார்ப்பதெல்லாம் மஞ்சள் என்று கூறுவதை இதற்குச் சான்றாகக் கூறலாம். கடைசி யாகத் தனித்த பொருள்களுக்கு மதிப்புக் கொடுக்காமல், பொருள் களின் அடிப்படையாக விளங்குவதின் பொது இயல்பை நன்கு அறி வதும் அவசியமாகிறது. நாம் நம்முன் பார்க்கும் பொருளை, 'இந்தப் பொருள்' என்றுதான் கொள்ள வேண்டுமே ஒழிய, 'சிப்பி' என்று கொள்ளவேண்டுவதில்லை. 'சிப்பி' என ஒரு பொருளை அறிய முற் படும்போது, ஒன்றின்மேல் ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லும் நிலைக்கே வழியில்லாமலாய் விடும். நம் முன்னிருக்கும் பொருளைப் பார்த்து, 'ஆம், இது சிப்பியே!' என்றறியும்போதும் ஒன்றின்மேல் ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவது தேவையில்லாமலாகிறது.

இனி, நம் உயிரை அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றிக் கருதுவோம். முற்கூறிய காரணங்கள் எவையும் நம் உயிரில் இல்லாதபோது ஏற்றிக் கூறும் நிலைக்கே வழியில்லை எனக் கூறுவர் அத்துவித தத்துவத்தை எதிர்ப்பவர்கள். ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறும்போது, உண்மையிலே அந்தப் பொருளை நாம் முன்னரே பார்த்திருக்க வேண்டும்; பார்த்த அந்தப் பொருளைப்பற்றி நம்முள் பல எண் ணங்கள் பதிந்திருக்க வேண்டும்; இந்தப் பதிந்த எண்ணங்களைக் கொண்டுதாம் வேறொன்றைப் பார்க்கும்போது ஏற்றிச் சொல்ல

விழைகிறோம். ஆன்மாவைக் கருதும்போது அதன்மீது பந்த பாசங்களையும், 'தான்' என்ற முனைப்பு முதலியவற்றையும் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இப்படித்தான் அத்துவிதவாதிகள் விளக்குவர். ஆனால், இந்த முனைப்புப் போன்றவைகள் எல்லாம் உண்மையற்றவைகளாகும். உண்மையற்றவைகளிலிருந்து பதிவெண்ணங்களைப் (residual impressions) பெறுவதெப்படி? இதற்கும் அத்துவிதவாதி பதிலிறுப்பர். முன்னரே அறிந்து ஏற்றிக் கூறப்பட்டுள்ள ஒரு பொருளின் பதிவெண்ணங்கள் தாம் ஏற்றிக் கூறும்போது தேவைப்படுகிறது. நாம் முன்னரே பார்த்தறிந்த பொருள் உண்மையாக இருக்கவேண்டுமென்பதில்லை; அது உண்மையற்றவையாகவுமிருக்கலாம்; ஏன்? பொய்யாகத் தோற்றும் பொருள்களினின்று கிடைக்கும் பதிவு எண்ணங்களைக்கொண்டு, ஒன்றின்மீது நாம் ஏற்றிச் சொல்லும் பழக்கமிருக்கிறதே! உதாரணமாக, ஒரு கயிற்றைப் பாம்பாக ஏற்றிச் சொல்லும் ஒருவன் உண்மையான பாம்பைப் பார்த்திருக்க வேண்டும் என்பதில்லை. பொய்யான பாம்பை—செப்படி வித்தையால் காட்டும் பாம்பை—பார்த்தாலே போதும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? பிரமாணத்தால் ஏற்படும் பதிவு எண்ணங்களைத் தாம் தழுவல் (adjunct) எனக் கொள்ள வேண்டுவதில்லை; பிரமாணங்களைச் சாராது பொய்யான பொருளினின்றும் எழும் பதிவு எண்ணங்களையும் அவ்வாறு கொள்ளலாமே![1] அப்படியென்றால், முனைப்புப் போன்ற பதிவு எண்ணங்களை அல்லது நிலைகளை, உயிர் தொடர்ந்து எடுத்து வரும் பல்வேறு பிறவிகளைக் கொண்டு பார்க்கும்போது, இலகுவில் நிறுவ முடியுமென்பது பெறப்படும்.[2] அதனால் முன்னரே ஏற்றிக் கூறும் பொருள்களான உடல் போன்றவைகள் பின்னர்ப் பதிவு எண்ணங்களாக நம்முள் இயங்கிப் பின்னர் ஏற்றிக் கூறுவதற்குக் காரணமாக அமைகின்றன.

நமது உடல், முனைப்பு முதலியன உண்மையற்றன என்பதனால் அவைகளை நாம் வேறொன்றின்மேல் ஏற்றிக் கூறக் கூடாது என்பதில்லை. அவைகளை நாம் அறிகிறோம் என்ற காரணத்தால்தான் பயன்படுத்துகிறோம்; வேறொன்றின்மீது ஏற்றிச் சொல்லுவதற்கு அவைகள் உண்மையானவையாக அமையவேண்டும் என்பதில்லை. 'சிப்பி போன்ற வெள்ளி' (nacre-silver) என்ற பொய்யான ஒன்றை அறிவதாகக் கொள்ளும்போது உண்மையும் இன்மையும் இணைந்த ஒன்றை ஏற்றிச் சொல்லுகிறோம். சிப்பி உண்மையானது; வெள்ளி பொய்யானது; இந்த இரண்டையும் கலந்துதான் ஏற்றிக் கூறுகிறோம்.[3]

[1] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 70.*
[2] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 52.*
[3] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 14.*

முன்பு கூறியதுபோல, தவறுகளை மூன்று வகையாகப் பிரிக்கலாம் : ஒன்று, ஒரு பொருளில் விளங்கும் ஒற்றுமை முதலியன ; இரண்டாவது, ஒரு கருவியின் தெளிவை மறைக்கும் அழுக்கு முதலியன ; மூன்ருவது, துறவியின் மனத்தில் தோன்றும் ஆசைகள் போன்றவை. ஒரு குறையுமில்லாத விடத்து, ஒன்றன் மீது குறைகளை ஏற்றிச் சொல்லுவதே முடியாத காரியமாகிவிடும். தான் என்ற முனைப்பை ஏற்றிச் சொல்லும்போது, முற்கூறிய மூவகைத் தவறுகளும் ஆன்மாவை வந்தடைகின்றன. அதாவது, பொருளாகவும், கருவியாகவும், துறவியாகவும் அமைகிறது. அதாவது, எல்லாம் ஏற்றிக் சொல்லும் பொருளை வந்தடைகின்றன. ஆனுல், தன்னியல்பில், மாருத இரண்டற்ற ஆன்மாவைக் கருத்தில் கொள்ளும்போது, எத்தகைய தவறும் அதை அணுகமுடியாது, எனவே, ‘தான்’ என்ற முனைப்பு முதலியவற்றை அதன்மீது எங்ஙனம் திணிக்க முடியும் ?[1]

இதற்குக் கீழ்வருமாறு பதில் கூறலாம் : குற்றமற்ற இரண்டற்ற நிலையிலிருக்கும் ஆன்மாவில்கூட அறியாமை என்ற தவறிருக்கிறது. இத்தகைய ஆன்மா ஓர் உண்மையற்ற நிலையுடன் விளங்குகிறது. இதை உபநிடதமும் நன்கு கூறும். ‘புதையலைத் தேடிச் செல்பவர்கள் அதன் மேலே தொடர்ந்து பல தடவைகள் சென்ற போதிலும் அதைக் காணர் ; அதேபோன்று தனது ஆழ்ந்த தூக்கத்தில் பிரமத்தின் உலகத்தைப் பலதடவை அடைந்த போதும், அதை அவர் உணரார். இதற்கும் காரணமுண்டு. இவர்கள் அறியாமையால் தடை செய்யப்பட்டுத் தவருன வழியில் செலுத்தப்படுகிருர்கள்.’[2] தூக்கத்தின்போது பிரமத்தின் அறிவாற்றல் வெளிப்படாமல் மறைகிறது. உண்மையற்ற இயல்பைப் படைத்த அறியாமைதான் இதற்குக் காரணமாகும்.[3]

இந்தவிதமாக ஏற்றிச் சொல்லும் காரணக் கூட்டு (causal aggregate) என்பதுதான் என்ன ? அடிப்படைப் பொருளின் பண்புகளுக்கும், ஏற்றிச் சொல்லப்படும் பண்புகளுக்குமிடையே தோன்றும் ஒப்புமையைத்தான் ஏற்றிச் சொல்லுவதற்கான காரணக் கூட்டாகக் கூறுகிருேம். சிப்பியின் மீது வெள்ளியை ஒற்றுமையின் காரணமாகத்தான் ஏற்றிச் சொல்லுகிருேம். ஆனுல், இத்தகைய ஒற்றுமை ஆன்மாவிற்கும் ஆன்மாவற்ற ஒன்றிற்குமிடையே இருப்பதாகக் காணேம். இவைகளிரண்டுமே, ஒளியும் இருளும் போலத் தம்முள் எதிரெதிராக விளங்குவதை அறிவோம். அப்படியென்ருல், முனைப்புப் போன்றவைகளை ஆன்மாவின்மீது எங்ஙனம் ஏற்றிக்கூற

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 43.
[2] சாந்தோ, VIII, iii, 2.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 45.

முடியும்? வெளிப்புறத் தழுவலாக விளங்கும் முனைப்பைக் கொண்டுதான் நமது ஆன்மாவில் ஏற்றிக் கூறுகிறோம் என்பது அத்துவிதவாதியின் கருத்தாகும். புறத்தே விளங்கும் தழுவலால் ஏற்படும் மயக்கம் (illusion) போன்றவைகளில் எவ்வகை ஒற்றுமையும் தேவையில்லை. ஒரு பளிங்குக் கல்லுக்கும் சிவந்த நிறப் பூவுக்கும் ஒற்றுமையில்லாத விடத்தும், பூவின் நிறம் பளிங்குக் கல்லில் தெரிவதைப் பார்க்கலாம். கருவிபோன்றவைகளை ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறுவது சாதாரணமாக முடியுமென்றிருந்தாலும், முனைப்புப் போன்றவைகளை வெளிப்புறத் தழுவலின் உதவியில்லாமல் ஆன்மாவின் மீது ஏற்றிக்கூறுவது அறிவுக்குப் பொருந்தாது என்றும் கூறப்படுகிறது. ஆனால், இது உண்மையன்று. ஆன்மாவைப் பொறுத்து அதன் பண்பு மூலமாக ஒப்புமையைக் (similarity) கொள்ள வழியிருக்கிறது. ஆன்மாவுக்கு எத்தகைய பண்புமில்லை யெனக் கூறுவதாகக் கொண்டால், தழுவல்கள் காரணமாக ஏற்படும் மயங்கிய நிலைக்குக் காரணக் கூட்டாக ஒப்புமையைக் கொள்ளல் முடியாது. உதாரணமாக, 'இந்தச் சங்கு மஞ்சள் நிற முடையது' எனக் கூறும்போது நமது மயக்கநிலை தழுவல்களால் எழுந்ததன்று. இங்குச் சங்குக்கும் மஞ்சள் நிறத்திற்கும் எவ்வகை ஒற்றுமையும் இல்லாவிடத்தும், இம் மயக்க நிலையை ஏற்படுத்துகிறோம். இவ்விடத்திலெல்லாம் பார்ப்பவனின் பித்தநீர் தலைக்கேறியதால் ஏற்பட்ட கோளாறுதான் காரணமெனக் கூறவேண்டும். இதேபோன்றுதான் நம் ஆன்மாவிலும். நமது ஆன்மாவிலிருக்கும் கோளாறு அதிலிருக்கும் அறியாமையே. அதனால்தான் :இல்லாத ஒன்றை அதன்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம்.[1]

இல்லாத ஒன்றின்மீது இருப்பதாகக் கூறுவதன் அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்தான் என்ன? இது தனித்த பொருளின் இயல்பாகக் கொள்ளாமல், பொதுவாக எல்லாப் பொருள்களிலும் வதியும் பொது இயல்பே எனக் கூறுவர். ஆனால், ஆன்மாவுக்குத் தனித்த இயல்போ பொது இயல்போ கிடையாதே! இதனால் ஆன்மாவை இந்த அடிப்படையாகக் கொள்ள முடியுமா? பகுப்பற்று, ஒளிமயமாக விளங்கும் ஆன்மாவினுங்கூட, இதுவரையிலும் அறியாத தனித்தியல்பென ஒன்று ஏன் விளங்கக்கூடாது? இந்தக் கருத்தை இவ்வாறு விளக்கலாம். உதாரணமாக 'அ' என்ற எழுத்தை எடுத்துக் கொள்வோம்; இந்த எழுத்தைப் பகுக்க முடியாது; முழுமையாகத்தான் அது விளங்கமுடியும், வெளிப்படுத்த முடியும். ஆனால், அது தரும் ஒளியில் பல பண்புகளைக் காணலாம். அத்தகைய பண்புகளை ஒலிக்குறைவு, ஒலியின் நீளம் போன்ற

[1] *வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 13.*

வைகளை அதன்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இதேபோன்று ஆன்மாவிலும்; அறியாமை மயக்கத்தின் காரணமாகத்தான் அதை உடல் போன்றவைகளுடன் ஒற்றுமை கொள்வதாகப் பாவிக்கிறோம்.[1] பொதுமையென்றோ, தனித்தது என்றோ ஒரு பாகுபாடு ஆன்மாவுக்குச் சிறிதுமில்லை எனக் கூறலாம். மேலும், ஒரு கயிற்றைக் கண்டதும், அதைப் பலவாருகக் கூறுகிறோம்; அதைக் கம்பென்றும், பாம்பென்றும், வரைந்த கோடென்றும் கூறுகிறோம். அதே போன்று, ஆன்மாவையும் பலவாருகக் கூறுவர். இந்த உடலென்றும், புலன்கள் என்றும், மனம் என்றும், அறிவாற்றல் என்றும், சூனியம் அல்லாது பாழ் என்றும், எல்லாவற்றிற்கும் கருவி என்றும், அனுபவிப்போன் என்றும், எல்லாம் அறிபவன் என்றும், பிரமமென்றும் பலவாருக நம் ஆன்மாவைக் கூறுவர். கயிற்றைப் பார்த்துக் கூறும் பொருள்கள் எல்லாம் பொதுமையின்பாற் படுவது போல, ஆன்மாவை அறியப் பயன்படுத்தும் பொருள்களும் பொதுமையின்பாற்பட்டனவாகவே விளங்குகின்றன. இதனால், ஒன்றை மற்றொன்றின்மேல் ஏற்றிக் கூறுவதன் அடிப்படைப் பொருளாக ஆன்மா விளங்குகிறது என்பதில் எவ்வகைப் பொருத்தக் கேடுமில்லை என்று கூறலாம்.[2]

பொருள்களின் அடிப்படையாக விளங்குவதென்பது அறுதியிடும் பொருள்களுக்குப் பொருந்துவதுபோல், அளப்பரிய பொருள்களுக்கும் பொருந்தும். உடனடியாக வெளிப்படுத்தும் திறனைப் பொறுத்துத்தான் ஒரு பொருளை அடிப்படைப் பொருள் எனக் கொள்கிறோம். தானாகவே ஒளியாக விளங்கும் அறிவாற்றலுக்குள்ள இந்த அடிப்படை இதிலிருந்து நன்கு நிறுவப்பெறுகிறது.[3]

அகநிலையாக விளங்கும் ஆன்மாவின்மேல் தன் முனைப்புப் போன்றவைகளை எவ்வாறு ஏற்றிக் கூறமுடியும்? ஒன்றின்மீது வேறொன்றை ஏற்றிக் கூறும்போதெல்லாம் எதை நாம் ஏற்றிக் கூறுகிறோம் என்று புலனுணர்வால் அறியும் பொருள்தான் இந்த அடிப்படைப் பொருளாகும். ஆனால், ஆன்மாவைப் பொறுத்த வரையில் இது முடியாத ஒன்று என்பதையும் அறிவோம். ஆன்மாவை அறிபொருளாக எங்ஙனம் கொள்ள முடியும்? இதற்கு அத்துவிதவாதி கூறும் பதில் இதுதான்: அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்தான் (substrate) அதன் உட்பொருளாக (contents) அமையவேண்டும் என்பது, ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவதின் தேவைகளில் ஒன்ருகக் கொள்ளமுடியாது. ஆனால், இந்த உட்பொருளும், நாம் எதை ஏற்றிக் கூறுகிறோமோ அந்தப்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 52.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 180.
[3] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 53.

பொருளும் இணைந்து ஒன்றாக நம்புலனறிவுக்குத் தெரிவதுதான் இங்கு வேண்டற்பாலது. 'நான்' என்று உணரும்போது, ஆன்மாவும், ஆன்மா அற்ற ஒன்றும் இரண்டறக் கலந்து விளங்குவதை நாம் அறியலாம். இங்கு ஆன்மாவை அறிபொருளாகக் (consent of cognition) கொள்ளமுடியாது. ஆனால், ஆன்மாவின் பிரதி பிம்பத்தையுடையதும், ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிக் கூறப்படுவதுமான நமது அகப்புலன்தான் (internal organ) 'நான்' என்ற அறிபொருளாக வெடுக்கிறது.[1]

அடிப்படைப் பொருளாக விளங்கும் ஆன்மா, முன்பு கூறிய பளிங்குக் கல்லைப்போல், தன்மேல் சுமத்தப்பட்டவைகளைப்பற்றி அறியும் தன்மையற்றது எனக் கூறுவதை அத்துவிதவாதி தெளிந்து எளிதில் பதில் அளிப்பர். பளிங்குக்கல் இயக்கமற்ற ஒன்றாயிருப்பதால், அதனால் தன்மேற் சுமத்தப்பட்டவைகளைப் பற்றி அறிய முடியாது. இது உண்மைதான்! ஆனால், நம் ஆன்மா அப்படியில்லையே! நம் ஆன்மா தானாகவே ஒளிவீசும் அறிவாற்றலாக விளங்குகிறது. இதனால்தான் தன்மேல் சுமத்தப்பட்டவைகளை அதற்கு உணரமுடிகிறது. கூறப்போனால், ஆன்மா அடிப்படைப் பொருளாகவும் விளங்குகிறது; அதேபோன்று. தன்மேற் சுமத்தப் பட்டவைகளால் ஏற்படும் மயக்கத்தைப் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் பொருளாகவும் விளங்குகிறது.[2]

இல்லாத ஒன்றை ஏற்றிக் கூறுங்கொள்கைக்குக் காட்டும் எதிர்ப்புகளில் முக்கியமான தொன்றுண்டு. அதை இங்குக் கூறுவோம். ஆன்மா எனப்படுவதும், ஆன்மாவற்ற ஒன்று எனப் படுவதும் ஒளியும் இருளும்போல், தம்முள் முரணான நிலையில் அமைந்திருக்கும்போது, அவைகளுக்கிடையே எங்ஙனம் ஒப்புமை ஏற்பட வழியிருக்கிறது? 'நான்' எனும் ஆன்மாவும், 'நீ' எனும் ஆன்மாவற்ற நிலையும்[3] இப்படியிருக்கும்போது, ஒன்றின் தன்மைகளை அடுத்த ஒன்றில் எங்ஙனம் ஏற்றிக் கூறமுடியும்?

இத்தகைய வினாவுக்கு அத்துவிதவாதியின் மறுமொழியை முன்னரே பார்த்தோம். ஆன்மாவின்மேல் ஏற்றிச் சொல்லுவது அறிவாராய்ச்சிக்கு முரணாகத் தெரிகிறது. மேலும், இத்தகைய ஆராய்ச்சியால் உண்மையை அறிந்துவிட முடியாது. ஆன்மாவின் மேல் ஏற்றிச் சொல்லும் இயல்பைப்பற்றி நம்மால் எதையும் கூற முடியாது என்பதால்தான் அதை அளப்பரிது (indeterminable)

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 53.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 65.
[3] கூறப்போனால், ஆன்மாவற்ற நிலையை 'இது' (this) என்றுதான் கருத வேண்டும். ஆனால், வலியுறுத்தலின் பொருட்டே 'நீ' என்ற நிலையைப் பயன் படுத்துகிறோம்.

என்கிறோம். நாம் கொள்ளும் அளவைக்கும் (logic) ஓர் எல்லை யுண்டு. காட்சி அனுபவத்தில் உண்மையென ஏற்றிச் சொல்லு வதை அளவையால் இலகுவில் மறுக்கமுடியாது. நம் அறிவாராய்ச்சி யைக்கொண்டு அறியாமையின் உண்மையை அனுபவ பூர்வமாக உணரலாம்; அவ்வளவுதான்! அதனால் அந்த அறியாமையின் இயல்பைப்பற்றி எதையும் கூறமுடியாது யென்பதை முன்னரே பார்த்தோம்.

நாம் இந்த விவாதத்தை மாயையிலிருந்து துவக்கினோம். பிரமம் இந்தப் பொய்யான உலகமாய்த் தோன்றுகிறது என்பதைப் பற்றியும், அது எவ்வாறு தோற்றமுறுகிறது என்பதைப்பற்றியும், தனக்குள்ள அறிவில் அத்துவிதவாதி திருப்தியடையவில்லை என்றும் கூறினோம். அறிவாராய்ச்சியால் இந்த நிலைகளை விளக்கமுடியாது என்று இப்போது முடிவுக்கு வந்திருக்கிறோம். இந்த உலகத்தில் எதையும் அறியமுடியாதிருத்தலே உலகத்தின் இயல்பாக அமைந் திருக்கும் காரணத்தால்தான், மாயை என்ற ஒன்றை நாம் கைக் கொள்ளுகிறோம் போலும்! இங்கெல்லாம் அறிவாராய்ச்சியைப் பயன்படுத்தும்போது ஒரே முரண்பாடாகத் தெரிகிறது. இப்படி யெல்லாம் கூறும்போது, நம்மால் விளக்கமுடியாது என்று நம் தோல்வியை ஒப்புக்கொள்ளுவதாகுமா? வெறும் தனித்த உண்மை களைக் காண்பதுடன் நமது அறிவு அமைதியடைந்துவிடாது; இத் தகைய உண்மைகளைக் கோத்து, அவைகளுக்குத் தக்க விளக்கமளிக்க அது ஆசைப்படுகிறது. 'பகுத்த பல உண்மைகளை விளக்க முற்படும் அறிவின் எழுச்சியே ஆர்வமாகும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? நம் ஆர்வம் வெறும் தனித்த உண்மைகளைக்கண்டு அமைதியடை யாது என்பது வெளிப்படை.[1] இதனால் ஏற்படும் போராட்டத்தால் நம் உள்ளம் எதையும் முடிவாக அடைந்துவிடாது என்றேதான் கூறவேண்டும். முடிவான ஒழுங்கமைப்பை வெறும் பேச்சால் ஒரு போதும் அடையமுடியாது என்ற கருத்தைத்தான் பிளேட்டோவும் (Plato) தனது ஏழாவது கடிதத்தில் (Seventh epistle) வலியுறுத்து கிறார். சில விளக்கங்களால் சாதாரண மனிதனைத் திருப்திப்படுத்த லாம்; ஆனால், அந்த விளக்கங்கள் பண்பாடுள்ளவர்களுக்கு இகழ்ச்சி யாகத்தான் தெரியும். ஏன்? அறிவியலாலும் (Science) தத்துவத் தாலுங்கூட முடிவான விளக்கங்களைத் தரமுடியாது என்றுதான் கூற வேண்டும். இன்றைக்கு விளக்கம்போல் தெரிபவைகூட, நாளைக்கு வெறும் காட்சிப்பொருளாக மாறுவதையும் நாம் அறிவோம். "'அறிவியல் உறுதிகள் (certainties of science) எனப்படுவனவெல் லாம் வெறும் மயக்கமே! அவ்வுறுதிகளைச் சுற்றிலும் கட்டுப்பாடுகள் மிளிர்வதை நாமறியலாம். புதியவகைக் காட்சிக்குரிய கருவிகளையும்

[1] ஒயிட்கெட் (A. N. Whitehead): 'Adventures of Ideas' பக்கம் 180.

வழிகளையும் கண்டுபிடிக்கும் போதெல்லாம் பழைய கொள்கைகள், தவறுகள் காரணமாக அழிந்துபடுகின்றன. மனிதனின் சிந்தனையே தெளிவற்றதாகத்தானிருக்கிறது; இதனால்தான் தவறான விளக்கங்கள், தவறான தொடர்புகள்......இப்படியிருந்தபோதிலும் நமக்கு வழிகாட்டும் ஒளிவிளக்கு நம்மைக் கவருகிறது. அறிவியல் துறையிலும், தத்துவத்துறையிலும் பல ஒழுங்கமைப்புகள் வாழ்ந்து வருவதையும் வீழ்ச்சியுறுவதையும் பார்க்கிறோம். ஒவ்வொரு ஒழுங்கமைப்பைப் பார்க்கும்போதும், அறிவின் கட்டுப்பட்ட நிலை தெரிகிறது. துவக்கத்தில் அந்த அமைப்புப் புகழைத் தருகிறது. பின்னர் அது எதிர்கால அறிவு வளர்ச்சிக்கே தடையாக விளங்குகிறது. இத்தகைய தடையை விலக்கிச் சிந்தனையில் புதிய திருப்பத்தை ஏற்படுத்த வேண்டுமானால், நம் உள்ளுணர்வு (intuition) நம் கற்பனையை இயக்கவேண்டும். அப்போதுதான் பயனுள்ள வருங்காலம் பிறக்க வழியேற்படுகிறது.''[1]

நம் அறிவில் இயல்பாக அமைந்திருக்கும் இந்தக் குறையைத் தான் அத்துவித வாதிகள் உணருகிறார்கள். சாதாரணமாகக் கூறும் வகையைவிட முன்னுக்கும் பின்னுக்கும் வரும் காரண காரியத் தொடர்பை அறிவியல் சிறிது தெளிவாகத் தெரிவிக்கிறது. அவ்வளவு தான்! ஆனால், காரண காரியத்தின் உண்மையான தொடர்பைப்பற்றி எதையுங்கூற அறிவியல் மறுக்கிறது. இதனால்தான் தத்துவத்தைச் சார்ந்த அறிவியல்கள் நோக்க அமைப்பின் (teleology) உதவியைக் கோருகின்றன. இதனால் 'எப்படி' என்று அறிவியல் கேட்கும் வினாவுக்கு நேரான விடை கிடைப்பதில்லை. பொதுவாக ஒரு பொருளைப்பற்றிக் கூறுவதுடன் அறிவியல் அமைந்துவிடுகிறது. ஆனால், ஒரு பொருளைப்பற்றிய அறிவு நல்ல ஒழுங்கமைப்பாகவும், முழுமையாகவும் அமைய 'ஏன்?' என்ற வினாவைக் கேட்கவேண்டியவர்களாயிருக்கிறோம். ஆனால், அறிவியலால் இதற்குப் பதில் கூற முடியாது. எனவேதான், நோக்க அமைப்பைக் (teleology) கோருகிறோம். நோக்க அமைப்பு முடிவு நிலையாய காரணமூலம் (final cause) ஒன்றை விளக்க முற்படுகிறது. ஆனால், நோக்க அமைப்பாலுங்கூடத் திருப்திகரமான பதிலை அடைய முடியாது. இங்குக் காரணத்தைத் தொடர்ந்து, பின்னால் வரும் விளைவை (consequence) நோக்கி, நம் சிக்கல் திருப்பப்படுகிறது. ஆனால், சிக்கலைத் தீர்க்கும் வழியைக் காணோம்! இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? வெறும் அறிவாராய்ச்சியைக் கைக்கொள்ளும் அமைப்புகள் (systems) எல்லாம் ஓர் எல்லைவரைதான் இயங்குகின்றன; பின்னர் இயக்கமற்று நின்றுவிடுகின்றன. சடப்பொருள் எவ்வாறு உயிராக மாறு

[1] ஒயிட்கெட் (A. N. Whitehead): 'Adventures of Ideas' பக்கங்கள் 198, 203—214.

கிறது என்பதைக்கூற வகையறியாது சட்க்கொள்கை தயங்குகிறது. நாம் காணும் தோற்றப் பொருள்களான உலகம் எப்படியோ மாற்றமடைந்து பூரணமான பரம்பொருளாக விளங்கு கிறது என்று பரம கருத்துக் கொள்கை (absolute idealism) கூறும். இதனுல் பூரணமாக விளங்கும் உண்மைக்குக் குறைவு வந்துவிடாது என்பது அவர்தம் கருத்தாகும். இங்கெல்லாம் தொடர்ந்த சிந்தனை யைக் காணேம்; அது விட்டுவிட்டுத் தாவுகின்றது. இதனுல் இத் தகைய சிந்தையின் தன்மை நன்கு தெரிகிறது. இந்தக் காரணத் தால்தான் அத்துவித வாதிகள் முடியாத ஒன்றைப்பற்றி முயற்சி எடுத்துக்கொள்ளுவதில்லை. அதனுல்தான் அவர்கள், 'நம் கற்பனையை இயக்கும் உள்ளுணர்வின் அடித்தளத்தில்' தம் கவனத் தைத் திருப்புகின்றனர். இதனுல்தான் உபநிடதங்கள் தந்த துறவி யரின் உள்ளுணர்வுகளைத் தங்கள் அடிப்படையாகக் கொள்ளுகின் றனர் போலும்! நமது உள்ளம் மாயையால் விளைந்த ஒன்று. இந்த உள்ளம் தன் பிறப்பிடத்தைப் பூரணமாக எவ்வாறு அறியமுடியும்? முடியாது. இந்த உளத்தால்தான் ஆராய்ச்சி; இந்த ஆராய்ச்சிக் கும் ஓர் எல்லையுண்டு. ஆனுல்......இந்த எல்லையை அறிவதென்பது தத்துவ உலகின் உயர்ந்த நிலையைக் காட்டுகிறது. அறிவின் எல்லையை அடைவதென்பது உண்மையின் வாயிலை அடைவது போலாகும்.

ஒன்றின்மீது வேருென்றிருப்பதாகக் கூறுவதற்கு நான்குவகை ஆதாரங்கள் உள்ளன. காட்சி, ஊகம், உய்த்தறிதல் உத்தேசம் (presumption), இறை வெளிப்பாடு (revelation) ஆகிய நான்குமாம். சாதாரணமாக, அறிபவன் வடிவம், அறிவதன் வடிவம் முதலிய வற்றை வழக்காகக் கொள்ளுகிருேம். அப்போதெல்லாம் நமது ஆன்மாவின்மேல் உடல் புலன்கள் முதலியவற்றை ஏற்றிக் கூறு கிருேம். 'நான் ஒரு மனிதன்', 'நான் ஒரு இறைவன்', 'நான் ஒரு விலங்கு' என்று கூறும்போதெல்லாம் ஆன்மாவில்லாத ஒன்றுக்குரிய பண்புகளையெல்லாம் மாயமாக ஆன்மாமீது ஏற்றிக் கூறுகிருேம். இதனுல்தான் ஏற்றிச் சொல்லுவதற்குக் காட்சியை ஆதாரமாகக் கொள்ளுகிருேம். இதேபோன்று, ஊகத்தினுல் வரும் சான்றையும் கூறலாம். நாம் தூங்கும்போது, இப்படி யேற்றிக் கூறுவதில்லை. அங்கு அறிபவன்—அறிவது போன்றவைகளே இல்லை. ஆனுல், தூக்கத்தைத் தவிர்த்த மற்ற நிலைகளான கனவு, நனவு நிலைகளில் இத்தகைய ஏற்றிக்கூறும் பண்பைக் காண்கிருேம். மேலும், உய்த்துணருவதையும் ஏற்றிக் கூறுவதற்குச் சான்ருக இலகுவில் கொள்ளலாம். அறிபவன் அறிவதுபோன்ற உலக வழக்குகள், ஏற்றிக் கூறும் பண்பு இல்லாத வழி, விளங்காதவைகளாய்விடும் இதிலிருந்து ஏற்றிக் கூறும் பண்பும் உலக வழக்கும் காரண காரியத் தொடர்பு பெற்றவையாக விளங்குவதைக் காணலாம். தூக்க நிலையில்

ஏற்றிக் கூறப்படும் பண்பில்லை; அப்போது உலக வழக்கையும் எண்ணிப் பார்ப்பதில்லை. இந்த வழக்குக் கனவு-நனவு நிலைகளில் தான் காணப்படுவதால் ஏற்றிச்சொல்வது காரணமாகத்தான் அது ஏற்பட்டிருக்கவேண்டும். இறைவெளிப்பாட்டு நூல்களிலும் இத்தகைய ஏற்றிக் கூறும் பண்பிற்கு ஆதாரம் காணப்படுகிறது. 'அந்தணன் கடமை பலி கொடுப்பதே' என்ற கூற்றை இங்குச் சான்ருகக் காட்டலாம்.[1]

ஒன்றின்மேல் வேருென்றை ஏற்றிக் கூறுவதன் அடிப்படையாக விளங்குவது சாட்சியாக விளங்கும் அறிவாற்றலே (witness-intelligence). இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின்மேல்தான் எல்லாம் சுமத்தப்படுகின்றன. அகப்புலன், ஞானேந்திரியம், கர்மேந்திரியம், இந்த உடல் இவைகளுக்கும் புறம்பானவைகள், அவைகளில் தெரியும் பண்புகள்—ஆகிய அத்தனையும் இந்தச் சாட்சி அறிவாற்றலின்மீது ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றன. இப்படி ஏற்றிச் சொல்லுவதிலும் இருவகையுண்டு. 'நான்' என்பது ஒருவகை; 'எனது' ('mine') என்பது மற்ருெருவகை. ஆன்மாவுக்குப் புறம்பாய் விளங்கும் செல்வம் போன்றவைகளைக் கருதும்போது தொடர்பை மட்டுந்தான் 'எனது என்பதன்மீது ஏற்றிக் கூறுகிருேம். மேலும், மக்கள், மனைவி போன்றவர்களுடனுள்ள அளவு கடந்த ஆசையின் காரணமாக அவர்களை நம்முடன் ஒன்ருக (identity) ஏற்றிக் கூறுவதுண்டு. நம் உடலைக் கருதும்போது, அதையும் நம்முடன் இரண்டறக் கலந்துவிட்டதுபோல் நினைத்து, மிகைபடக் கூறுகிருேம் ஆனல், அகப்புலனைக் கருதும்போது, அதைப் பலபடக் கூறிகிருேம். தன் மகள், தன்னை நகைகளால் அழகு படுத்துவதைக் காணும் தந்தை, தானே தன்னை அழகு செய்வதாகக் கூறுகிருன். நமது உடலைப் பார்த்து, 'நான்தான் இந்த உடல்' எனக் கூறுவது மிகச் சாதாரணமான ஒன்ருகும். உடலின் நிலையையும் நிறத்தையும் ஆன்மாவின்மீது ஏற்றி, 'நான் மெலிந்தவன்', 'நான் கருப்புநிற முடையவன்' எனக் கூறுகிருேம். ஏன்? பலவகைப் புலன்களின் தன்மையைக்கூட நம் ஆன்மாவின் மீது திணிக்கிருேம்; 'நான் ஓர் ஊமை', 'நான் ஒரு பெரும் பேச்சாளி,' 'நான் குருடன்,' 'நான் ஒரு துறவி' என்றெல்லாம் கூறுகிருேம். அகப்புலனின் பண்புகளைக்கூட ஆன்மாவின் மேலேற்றி, 'நான் விருப்பமுடையவன்' அல்லது 'நான் கோபக்காரன்' என்றும் கூறுகிருேம். இங்கெல்லாம் சாட்சி அறிவாற்றலின்மீது அகப்புலன் வேறுபாடற்ற ஒன்றெனத் திணிக்கப் படுகிறது.[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 96.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 91-93.

7. இவ்வுலகைப்பற்றிய பகு முறை ஆராய்ச்சி (Analysis of the World)

பகு முறையாக இந்த உலகத்தை ஆராய்பவர்கள், பல வகையில் தங்களுக்குள் வேறுபடுவர். ஆனால், அத்துவிதவாதி கூறுவது இதுதான்: இந்த உலகம் மாயையின் விளைவாகும்; இந்த உலகத்தைப் பொருள் என்றும் பண்பென்றும், செயல் என்றும், பொது இயல்பு என்றும் பகுப்பர் பாட்டர்கள் (Bhāttas). சைவர்கள் தாங்கள் கொள்ளும் ஐந்து வகைகளைக் (Categories) கூறுவர்: விளைவாக எழும் இவ்வுலகம், எல்லாவற்றிற்கும் காரண பூதனாக விளங்கும் இறைவன், அனுபூதிநிலை, திரிசவணம் போன்ற சமயச் சடங்குகள், துன்பக் கடலிலிருந்து விடுபட்டதை அறிவிக்கும் விடுதலை ஆகியவைகள். வைசேடிகர்கள் தங்களுக்கென்றே ஆறு வகையினைக் கொள்வர். பாட்டர்கள் கூறும் நான்கு வகைகளுடன் தனித்த நிலையையும், உள்ளியைபுக் குணத்தையும் சேர்த்து ஆறாகக் கூறுவர். சமணர்கள் (Kṣapanakas) எழுவகையாகப் பகுப்பர். அவைகளாவன: பந்தங்களால் கட்டுப்பட்ட அல்லது விடுதலை பெற்ற அல்லது எப்போதுமே நித்தியாமாயிருக்கக்கூடிய உயிர் நான்கு வகைப்படும். (Pudgalāstikāya, dharmāstikāya, adharmāstikāya, and ākāśāsti kāya) உயிரற்றவைகள் (ajwas), புலனியக்கம் (āsrava), அமைதியும் சமநோக்குமுடைய செயல் (Saṃvara). நன்மையையும் தீமையையும் மீதமில்லாமல் முற்றிலுமழிக்கும் செயல்கள் (nirjara); பந்தம் (bondage); மேல் நோக்கி இயங்கும் விடுதலை ஆகியனவாம். பழைமையான பிரபாகரர்கள் இவ்வுலகத்தை எட்டுப் பிரமாணங்களுக்குள் அடக்குவர். அவைகளாவன: பொருள், குணம், செயல். பொதுமை, தனித்தன்மை, வேறொன்றைச் சார்ந்திருக்கும் குணம், உள்ளாற்றல், காட்சிக்கரிதான விளைவு ஆகியனவாம் ஆனால், தற்கால பிரபாகரர்கள், தனித் தன்மைக்குப் பதிலாக உள்ளியைபையும், வெறோன்றைச் சார்ந்திருக்கும் குணத்திற்குப் பதிலாக எண்ணையும் (number), காட்சிக்கரிதான விளைவுக்குப் பதிலாக ஒற்றுமையையும் கொள்வர். வகைகள் பதினாறென நையாயிகர்கள் கூறுவர்: நேர்மையான அறிவைத் தரும் கருவியாகக் காட்சி முதலியன; அறிவுப் பொருள்களாக விளங்கும் பிரமேயங்கள்; ஐயம். செயல் விளைவு; சான்று அல்லது உதாரணம்; கடைநிலை; அனுமான மொழித் தொடர்கள் (members of syllogism); பெருந்தன்மையை எண்பித்துக் காட்டல் (reductio as absurdum); நிர்ணயம்; வாதம். எதிர் வழக்காடுவது (jalpa); விதண்டா (destructive) (criticism); அளவைப் போலிகள் (hetvā bhāsas); சிலேடை (quibble); தவறான எதிர்ப்புகள் (jāti); குற்றங்கூறலுக்கு இடங்காண்பது (nigrahasthāna) முதலியன. சாங்கியர்கள் வகைகளை இருபத்தைந்தாகக்

கொள்வர். அவையாவன: ஞானேந்திரியமும் கர்மேந்திரியங்களுமாகப் பதினைன்று; தன் மாத்திரைகள் ஐந்து; பூதங்கள் ஐந்து; தனித்தநிலை (individuation), அறிவாற்றல் (mahat-intellect), வெளிப்படுத்தாமலிருக்கும் நிலை, ஆவி (spirit) ஆகியனவாம்.[1]

இதுவரையிலும் பல வகையான பகுப்பு முறைகளைக் கண்டோம். அவைகளுள் எதுவும் நமக்கு மன நிறைவு அளிப்பதாகக் கூற முடியாது. ஏன்? சில பகுப்பு முறைகளை நம்மால் நம்பவே முடியாது. வேதாந்திகள் இந்த உலகக் கொள்கையை இரண்டு அல்லது மூன்று பதார்த்தங்களுக்குள் அடக்குவர். அதாவது, இந்தப் பிரபஞ்சமே நாமம், வடிவம், செயல் ஆகிய மூன்றினுள் அடங்குமெனக் கூறுவர்; அல்லது, செயலைத் தவிர்த்து, இந்த உலகம் வெறும் நாமரூப பேதங்கள்தாம் எனக் கொள்வர். ஒரு பொருள் ஐந்து மூலக் கூறுகளால் (factors) ஆக்கப் பெற்றுள்ளன என்பதைப்பற்றி முன்னர் பார்த்தோம். இவ்வைந்து கூறுகளில் உட்பொருள், (reality), அறிவாற்றல், பேரின்பம் ஆகிய மூன்றும் பிரமத்தின் இன்றியமையாத இயல்புகளாக விளங்குகின்றன. மீதமுள்ள இரண்டு கூறுகளான நாமமும், ரூபமும், அல்லது வடிவமும் இந்தப் பொய்யான உலகத்தை உருவாக்குகின்றன.

8. படைப்பின் பொய்ம்மை
Illusoriness of Creation

இந்த உலகப் படைப்பே மாயையின் பொய்ம்மையான விளைவு தான். வேதநூல்களும், பரம்பரையாக வந்த மரபு வழக்கும் அதையேதான் கூறுகின்றன. மேலும் காட்சி, ஊகம், உய்த்துணர்தல் போன்றவையெல்லாம் படைப்பின் பொய்ம்மையைத்தான் தெளிவாக்குகின்றன. இவ்வுலகத்தின் பருமைக் காரணமே மாயைதான் எனும் உபநிடத வாக்கு[2] இதை நன்கு வலியுறுத்தும். 'எமது மாயையைக் கடத்தல் அரிது' என்று கீதை கூறும்போது[3] படைப்பின் அளப்பரும் தன்மை நன்கு வெளியாகிறது. நிலையற்ற மண்பாண்டம் போன்றவைகளை நாம் காணும்போது படைப்பின் பொய்ம்மையை நன்கு அறியலாகும். ஏன்? ஊகத்தாலும் இவ்வுலகின் பொய்ம்மையை அறியலாம். இவ்வுலகின் பல்வேறு வகைப்பட்ட பொருள்களும் அடிப்படையில் ஒரே தன்மையின் வாயிலாகத்தான் இயக்க முறுகின்றன என்பதிலிருந்து மாறுந் தன்மையுடைய ஒரு பொருள் தான் பலவாகக் காட்சியளிக்கிறது என்பதை ஊகிக்கலாம். ஒரு சந்திரன் தண்ணீரில் பலகோடிச் சந்திரர்களாகத் தெரிகிறான்.

[1] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கங்கள் 200, 201.*
[2] *சுவேதாச,* IV, *10.*
[3] *கீதை,* VII, *14.*

இந்தப் பிரதி பிம்பங்களிலெல்லாம் சந்திரனின் தன்மை பிரதிபலிப்பதைப் பார்க்கலாம். உலகத்தின் பொய்ம்மை நிலையை உய்த்துணர்தல் (presumption) மூலமாகவும் அறியலாம்; இவ்வுலகத்தின் துவக்கம், முடிவு இவைகளைப்பற்றி எண்ணும்போது, பொய்ம்மையை நாம் கொள்ளாத இடத்து, நம் விளக்கமே தெளிவற்றுவிடுவதை நாம் உணருகிறோம். இதிலிருந்து துவக்கமற்றதும் முடிவற்றதுமான ஒன்றைப்பற்றி எண்ணுகிறோம். இந்த ஒன்றைப் பரிபூரணமாக விளங்கும் பிரம்மாகக் கொள்ளலாம்; அல்லது வெறும் பாழாகக் கொள்ளலாம். எப்படியாயினும், இந்த உலகத்துக்குத் துவக்கமும் முடிவும் இருப்பதைக்கொண்டு அது பொய்ம்மையானது என்பதை நாம் உணரலாம்.[1]

9. பிரமம் நாம ரூபங்களால் பாதிக்கப்படாதது (Brahman Unaffected by Names and Forms)

ஓர் ஓவியத் திரையில் பல ஓவியங்களைத் திரட்டுவதுபோல நாம ரூபங்களைப் பிரமத்தின்மேல் ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இந்த நாம ருபங்களின் உண்மையான இயல்பை அறியும்போது, பிரமத்தின் உண்மையான இயல்பையும் அறிகிறோம். ஒரு மனிதன் குளத்தங் கரையில் நின்று, தண்ணீரில் தெரியும் தன் பிரதிபிம்பத்தைப் பார்க்கும்போது அதன் பொய்ம்மையை நன்கு அறிகிறான், அதேபோல், நாமரூபங்களின் பொய்ம்மையையும் மனிதன் உணருகிறான்; நம் மனத்தினுள் ஒரு வினாடியில் பல்லாயிரக்கணக்கான கற்பனைகள் சுழன்று எழுந்து மறைந்தொழிகின்றன. இத்தகைய கற்பனைகளுக்கு நாம் எவ்வகை முக்கியத்துவமும் கொடுப்பதில்லை. உலகியலில் விளங்கும் நாமரூபங்களும் இத்தகையன என்பதில் சிறிதும் சந்தேகம் கிடையாது. சிறுவன் என்றநிலை இளைஞனிடம் கிடையாது; அதேபோன்று இளமை, முதியவனிடமில்லை. இறந்தவன் இறந்தவன்தான்; அவன் திரும்பவும் பிழைத்து வருவதில்லை. அதேபோல்தான் கடந்த காலமும். கூறப்போனால், மனத்தில் நிமிட நேரத்தில் வேகமாகச் சுழலும் கற்பனைகளுக்கும், இவ்வுலக உண்மைகளுக்கும், எவ்வகையிலும் உண்மையான வேறுபாடில்லை என்றே கூறவேண்டும். இவ்வுலகம் என ஒன்று தொடர்ந்து நிலைபெற்றிருந்தாலும், அவ்வுலகத்தினுள் அமைந்திருக்கும் உண்மைகள் நிலையற்றவைகள்தாம். அவைகளில் உண்மையே கிடையாது. தண்ணீரில் புதைந்திருக்கும் பாறையின்மீது, ஆற்று நீர் வேகமாகச் சென்றாலும் அப் பாறைக்கு அழிவில்லை. அதேபோன்றுதான் பிரமமும். இவ்வுலகத்தில் பலவகை மாறுதல்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 198, 199.

கள் நிகழ்ந்தபோதிலும், பிரமம் மாறுபடாத நிலையில் பரிபூரண மாகத்தான் விளங்குகிறது. ஒரு கண்ணாடியில் வானம் தெரிவது போல்தான் பிரமத்தில் இந்த உலகம் தெரிகிறது. வானத்தின் பிரதிபிம்பத்தைக் காணவேண்டுமானால் கண்ணாடியைப் பார்க்கிறோம்; வேறுவழியில்லை. அதேபோன்றுதான் நாம ரூபங்களைப்பற்றிய உண்மையை அறியவேண்டுமென்றால் பிரமமாக விளங்கும் கண்ணாடியைப் பார்க்கவேண்டும். அதாவது, பிரமத்தை நினைக்காது நாமரூபங்களை நினைத்தல் முடியாத காரியம். சாதாரணப் பொருள்களை அறிவதிலுங்கூடப் பிரமம் ஒரு வகையில் அறிவதாகக் கூறப் படுகிறது. இந்த அறிவு பெருகப் பெருக, அது நிரந்தரமாக நிலை பெறும்போது, இந்த உலகம் உண்மையானது என்று ஒப்புக்கொள்ள மறுக்கிறோம். எங்கும் நிறைந்து எல்லாமாகிநிற்கும் பிரமத்தைப் பரிபூரண உண்மையென்றும், அறிவாற்றல் என்றும், பேரின்பம் என்றும் உணரும்போது, நாமரூபங்கள் தாமாகவே மறைந்தொழி கின்றன. இதில் எவ்வகை ஐயமும் கிடையாது?[1]

[1] ப. தா. (PD) XIII, பக்கங்கள் 93—102.

9. பக்குவ நிலையை எய்தும் வழி
(The Path to Pefection)

பக்குவ நிலையை அல்லது பரிபூரண நிலையை எய்தும் வழி, அறிவு வழியேயாகும். அறிவின் மூலமாகத்தான் இறைவனை அறியலாம்; அடையலாம். நமது நிறைவற்ற நிலைகளுக்கும் குறைகளுக்கும் காரணம் நமது அறியாமையே. இந்த அறியாமையை அறிவால்தான் அகற்ற முடியும். இந்த அறிவுதான் என்ன? நம் உயிருக்கும் பிரமத்துக்கும் வேறுபாடற்ற நிலையை முடிவாகவும் உடனடியாகவும் உணரும் உள்ளுணர்வே இந்த அறிவாகும் என அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர்.

1. வினையும் அறிவும்
(Karma and Knowledge)

அத்துவிதவாதிகள் கூறும் அறிவு வழியை மீமாம்சகர்கள் (Mīmāmsaka) ஒப்புக்கொள்வதில்லை. வினையின் வழியாகத்தான் விடுதலை பெறமுடியுமென்பது அவர்தம் கூற்று. மீமாம்சகத்தைப் பற்றிச் சாதாரண மனிதன் கூறுவது ஈண்டு நோக்கத்தக்கது. இறை நூல்கள் வலியுறுத்தும் சமயச் சடங்குகளையே மீமாம்சம் கூறுகிறது. இத்தகைய சமயச் சடங்குகளைச் செய்வதால் இவ்வுலகத்தில் சிறப்பும், மறுமையில் இன்பமும் கிடைக்கிறது என்று கருதப்படுகிறது. இம்மையின்பத்தையும் மறுமையின்பத்தையும் கூறும் மீமாம்சகர்கள், அவைகளைத் தங்கள் தத்துவ அமைப்பின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளவில்லை; அந்த அமைப்பின் வளர்ச்சியின் ஒரு நிலையில், அவைகளைச் குறிக்கோளாகக் கொள்ளுகின்றனர். நமது பந்தத்தின் காரணம் வினையென்பதை மீமாம்சகர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுவர். ஆனால், இத்தகைய வினைகளைத் தானாகவே ஒருவன் துறக்கவேண்டுமென்பதை அவர்கள் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். உயிரின் விடுதலைக்காக முயலும் ஒருவன் தன் விருப்பத்தின் காரணமாகக் கொள்ளும் வினைகளையும் (Kānnga Karmas), விலக்கப்பட்ட வினைகளையும் (Pratisiddha Karmas)

தவிர்க்கவேண்டும் எனக் கூறும் மீமாம்சகர்கள் அவன் தன் அன்றாட அல்லது 'நித்ய' (Obligatory) கர்மங்களையும், (அதாவது கடமை யாகச் செய்யும் செயல்களையும்) நைமித்திய கர்மங்களையும், (அதாவது குறிப்பிட்ட காலங்களில் செய்யப்படும் செயல்களையும்) தவறாது செய்யவேண்டும் என வலியுறுத்துவர்.[1] விலக்கப்பட்ட செயல்களைச் செய்வது பாவமாகும்; அதேபோல் செய்ய வேண்டிய கடமை, வினைகளை ஆற்றாமலிருந்தாலும் பாவமே. எனவே, விடுதலையை விரும்பும் ஒருவன் செய்ய வேண்டும் கடமைகளைச் செய்யாதிருப்பதும் தீது; விலக்கப்பட்ட வினைகளைச் செய்வதும் தீதாம். இத்தகைய சமயக் கடமைகளை வரையறை செய்வது இறைநூல்களே. எனவே தான், அவைகள் கூறும் கடமைகளைச் செய்ய வேண்டுவதாகிறது. அவைகள் விலக்கும் செயல்களைத் தவிர்க்கவேண்டுவதாகிறது.

வேதங்கள் எல்லாம் நமக்கு அறிவுறுத்துவன நமது செயலைப் பற்றிய கட்டளைகளையே என்பதுதான் மீமாம்சகரின் கொள்கையாகும். செயலைப்பற்றிக் கூறாத கூற்றெல்லாம் சிறப்பற்றன எனக் கொள்வர் பிரபாகரர்கள். ஒரு சொல் செயலைப்பற்றிக் கூறாதிருக்கலாம்; அது ஒரு பொருளைக் குறிக்கலாம். அப்போது இத்தகைய கூற்றுக்கு எத்தகைய சார்பற்ற நிலைச் சிறப்பையும் கொடுக்க முடியாது எனக் கூறுவர் குமாரில பட்டர்.[2] இப்படிக் கொள்ளும்போது, பிரமத்தைப்பற்றியும் உயிரைப்பற்றியும் கூறுவன எல்லாம் பொருளற்ற பெறும் புகழ்ச்சிக் கூற்றுகளே என்பர் மீமாம்சகர். வேதங்கள் எல்லாம் சமயச் சடங்குகளைத்தாம் கூறுகின்றன; எனவே, இத்தகைய கட்டளைகளாக விளங்கும் கூற்றுகளுக்கே முதலிடம் கொடுக்க வேண்டுமென்பது அவர்தம் கொள்கையாம். வேதங்களின் உண்மை, இந்தக் கட்டளைகளில் அடங்கியிருக்கிறது; எனவே, இத்தகைய கட்டளைகளைச் செயல் முறையில் காட்டி, விலக்க வேண்டுபவைகளை விலக்குவதே மனிதனின் கடமையாகும்.

மீமாம்சகர்கள் கூறுவதை வேதாந்திகள் மறுப்பர். கட்டளை யல்லாத கூற்றுகளிலும்கூட உண்மை வெளிப்படுகிறது என்று அவர்கள் கூறுவர். உதாரணமாக, 'உனக்கு ஒரு மகன் பிறந்திருக் கிறான்' என்ற கூற்றை எடுத்துக்கொள்வோம். இந்தக் கூற்றில் எவ்வகைச் சிறப்புமில்லை என்று எவ்வாறு கூறமுடியும்? சமயச் சடங்குகளைப்பற்றிக் கூறும் பகுதி வேதத்திலிருப்பது உண்மை தான். அது சமயக் கடமைகளைக் கூறுகிறது. ஆனால், உபநிடதங்களை ஆராய்ந்தால், அவைகள் பிரமத்தைப்பற்றித்தான் கூறுகிறது. செய்யவேண்டிய சமயக் கடமைகளை உற்று நோக்கும்போது,

[1] Naiskarmyasiddhi, I, 10.

[2] Naiskarmyasiddhi-க்கு ஹிரியன்ன (Hiriyanna) தந்த முன்னுரையைப் பார்க்க, பக்கம் XX.

அவைகள் மனிதனின் இயற்றி நிலையை (Will) அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை அறிவோம். ஆனால், பிரமத்தைக் கருதும்போது, அது மனிதர்களைச் சார்ந்து நிற்பதாகக் கொள்ள முடியாது. மனிதனைச் சார்ந்து நிற்கும் கடமைகளை நாம் முறையாகச் செய்யலாம், அல்லது செய்யாதிருக்கலாம்; அல்லது வேறுவகையிலும் செய்யலாம். சான்றாக, தேவதத்தன் குதிரைமேற் செல்லலாம்; அல்லது செல்லாமலுமிருக்கலாம். ஏன்? கால்நடையாகவும் செல்லலாம். கூறப்போனால், அவன் செல்லுவது அவன் இயற்றி நிலையையே பொறுத்தது. வேதங்கூறும் சமயச் சடங்குகளும் நம் இயற்றி நிலையையே சார்ந்து நிற்கின்றன. ஒரு செயலைச் செய்வது அல்லது செய்யாதிருப்பது போன்றவைகளைப்பற்றி வேதம் கூறுவதை நாம் அறிவோம். 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது செய்யும் அதிராத்ரையில் (atirātra) பதினாறுவது பாத்திரத்தை ஒருவன் உபயோகிக்கலாம்', 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது செய்யும் அதிராத்ரையில் பதினாறுவது பாத்திரத்தை ஒருவன் உபயோகிப்ப தில்லை.' இதே போன்று, ஒன்றைச் செய்யும் வகையும், அதேபோல் அதே கடமையை வேறுவகையாகச் செய்யும் வகையும் வேதங்கள் கூறுவதைக் காணலாம். 'சூரியன் எழுந்த பின்னர், அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்,' 'சூரியன் எழு முன்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்.' 'ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின் (Jyotistoma) போது அவனிருக்க வேண்டும்' என்ற வேதக் கூற்றுக் கட்டளையைத் தருகிறது. 'நச்சுக் கருவியால் கொல்லப்பட்ட விலங்கின் இறைச்சியை உண்ணுதல் கூடாது' என்ற கூற்று விலக்கவேண்டும் கடமையைக் கூறுகிறது. நமது இயற்றி நிலைக்கும்கூட அதன் விருப்பம்போல் செய்யும் உரிமையை வேதம் கூறுவதைக் காணலாம். 'அவன் அரிசியைக் கொண்டும் பலிகொடுக்கலாம்; அல்லது பார்லியைக் கொண்டும் கொடுக்கலாம்.' அறுவகைப் பலிகளையும் உள்ளடக்கும் தர்சபூர்ண மாசா (Darśapūrnamāsa) வையும் சான்றாக இங்குக் குறிப்பிடலாம். 'உயிர் வாழும் எந்த உயிரையும் துன்புறுத்தாதே' என்பதைப் போன்ற பொதுவிதிகளும், 'அவன் அந்த அக்னிசோமிய (agnīṣomīya) விலங்கைக் கொல்ல வேண்டும்' என்பது போன்ற வழக்கத்துக்கப்பாற்பட்ட விதிகளையும் வேதநூல்களில் காணலாம். சில மாதிரியான சடங்குகளில், அடிப்படையாக விளங்கும் பொருள்கள், முன் மாதிரிச் சடங்குகளினின்றும் மாறுதலடைவது முண்டு. குசா (Kusa) போன்ற புல்லைக்கொண்டு நடத்தும் பார்கிஸ் (barhis) போன்ற பலிகள் மறைந்து, சாரா (śara) போன்ற புல்லினால் நடத்தப்படும் பார்கிஸ் பலியாக மாறுவதுமுண்டு. சில வேளைகளில் நாரிஷ்ட ஓமத்தை (model rite) உப ஓமத்துடன் (modelled rite) கலந்து செயற்படும்போது அதைக் குறைநிரப்புத

லாகக் (Supplementation) கொள்ள வேண்டும். வேதங்களில் காணப்படும் பல உட்பிரிவுகளினிடையே காணும் வேறுபாடுகளின் விளைவாகத் தங்களுக்குப் பிடித்தமான பிரிவை மக்கள் கைக்கொள்ளும் போது அங்கும் வேறுபாடு வளர இடமாகிறது. சான்றாக, ஒரு பகுதியில், 'சூரியன் எழுந்த பின்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செய்கிறான்' என்றிருக்கிறது; ஆனால், வேறோர் இடத்தில் 'சூரியன் எழுமுன்னரே அவன் அவியுணவை அர்ப்பணம் செயகிறான்' என்றிருக்கிறது. இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? சமயச் சடங்குகள் மனிதனைச் சார்ந்தே நிற்கின்றன. அதாவது, மனிதனின் விருப்பம், விலக்கு, இயற்றிநிலை, கலப்பு, பொதுவிதி, விதிவிலக்கு, மாற்றியமைத்தல், குறைநிரப்புதல், தனக்கென ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுத்தல் போன்ற தன்மைகளைச் சார்ந்தே நாம் கூறிய வேதச் சடங்குகள் நிலைபெறுகின்றன என்பது பெறப்படும். ஆனால், பிரமத்தை இப்படிக் கொள்ள முடியாது.[1]

பிரமம் ஒரு செயலின் விளைவன்று. ஒரு செயலின் விளைவை நாம் கருதும்போது அது கீழ்வரும் நான்கில் ஏதாவதொன்றாகத் தான் விளங்கும். அவையாவன : (1) துவக்கம் (utpatti), (2) முடிவு (prāpti), (3) திருத்தம் (Vikāra), (4) தூய்மை (Saṃskāra). இந்த நான்கில் துவக்கம், முடிவு, திருத்தம் அல்லது மாறுதல் போன்றவைகள், எப்போதும் நின்று நிலவும் பிரமத் துக்குப் பொருந்தா.[2] மேலும், பிரமம் எப்போதும் தூய்மையாக இருப்பதால் நான்காவதாகக் கூறிய தூய்மையும் பொருந்தாது என்றே கொள்ளவேண்டும். பிரமம் பழுதற்றது; எப்போதுமே அதன் தூய்மை கெடுவதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக இதைக் கூறலாம்: ஒரு கிராமத்தை நோக்கி நாம் செல்லுகிறோம். அதை அடைய வேண்டுமென்றால் இயக்கம் வேண்டும். அதேபோன்று ஒரு வியா தியைக் குணப்படுத்த வேண்டுமென்றாலும், மருந்துண்ணல் போன்ற இயக்கம் தேவைப்படுகிறது. இங்கெல்லாம் இயக்கமாக விளங்கும் 'அடையாத ஒன்றை' நோக்கிச் செல்லுகிறோம். ஆனால், பிரமமோ எல்லாம் அடைந்தது; அதனால் அடையாதது எதுவு மில்லை. அப்படியிருக்க, அதற்கேன் இயக்கம் வேண்டும்? கூறப் போனால் நமக்கு வேண்டியது அறிவே. அந்த அறிவால் மட்டிலுமே அறியாமையைத் தவிர்க்கமுடியும். தங்க நகையை அணிந்திருந்தும், அதன் இன்பத்தை அறியாத ஒருவன் மீண்டும், மீண்டும் தங்க நகையை அணிய விரும்புகிறான். ஒரு கயிற்றைப் பார்த்து, அது பாம்பில்லை என்று அறியாதபோது ஒருவன் கயிற்றைக் கண்டு அஞ்சி ஓடுகிறான். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? ஒருவன் தான்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 213.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 112.

கொள்ளும் விருப்பத்தை வெறும் செயலில் நிறைவேற்றமுடியாது; அதை அறிவால் நிறைவேற்றலாம். அறிவுதான் நாம் அடைய வேண்டுவது ; வேறெதுவுமில்லை.[1] இதேபோன்றுதான், எல்லா மாகி எப்போதும் நின்று நிலவும் பிரமத்தை அடையவேண்டு மென்றால், அவன் உண்மையைப்பற்றிய அறிவை அறியவேண்டும். தீராத பிறவிப் பிணியைத் தீர்க்க வேண்டுமென்றாலும், உண்மை யைப்பற்றிய அறிவு அவனுக்கு வேண்டும்.

பிரமத்தை அடையமுடியும் என்பதை வேதங்களில் உருவக மாகக் கூறப்பட்டிருத்தலிலிருந்து அறியலாம். 'அது முன்னரே விடுதலை பெற்று விளங்குவதால் நீயும் விடுதலை பெறலாம்.'[2] 'அது பிரமமாக விளங்குவதால், நீயும் அதை அடையலாம்.'[3] விடுதலை எனும்போது அதற்கு முதலும் கிடையாது; முடிவுங் கிடையாது. முதலிருந்தால்தானே முடிவுமிருக்கவேண்டும்? விடுதலைக்கு இவ் விரண்டுமே கிடையாது. மேலும், இந்த விடுதலையை ஒரு செயல் மூலமாக அடைந்துவிடலாம் எனக் கூறும்போது, அவ் விடுதலைக்கும் நம் உடலுக்கும் புலன்களுக்குமுள்ள தொடர்பைப்பற்றிக் கூற வேண்டியதாகிறது; மேலும், இவ் விடுதலைக்குக் குறைதல், கூடுதல் எனப்படுமியல்புகள் இருப்பதாகக் கூறவேண்டிவரும்.[4] வாழ்வும் அழிவும் தன்னகத்தே கொண்ட ஒன்றை அழியுந் தன்மையற்றது என எங்ஙனம் கூறமுடியும்? விடுதலையாகும் உயிருக்கு எவ்வகை உடலும் கிடையாது. உயிரின் அல்லது ஆன்மாவின் இயற்கை யான, நிலையான தன்மைக்குத்தான் விடுதலை என்றழைக்கிறோம். ஆனால், அறியாமை காரணமாகத்தான் இந்த விடுதலையைப்பற்றிக் குழப்பமேற்படுகிறது. இதன் விளைவாகத்தான் உடலற்ற ஒன்று உடலுடையதாகவும், தூய்மையுள்ள ஒன்று தூய்மையற்றதாகவும், எப்போதும் நிலையான ஒன்று நிலையற்றதாகவும் தோன்றுகிறது. இந்த அறியாமையை ஒழிக்கும்போது பிரமத்தை நாம் இயல் பாகவே அடைகிறோம்.

இந்த அறியாமையின் விளைவுதான் வினையெனப்படுகிறது. எனவே, இவ் வினையால் எங்ஙனம் அறியாமையை அழிக்கமுடியும்? ஒரு கயிற்றினைப் பார்த்துப் பாம்பெனக் கூறக் காரணம், இருளாக விளங்கும் அறியாமையேதான்.[5] இருள் விலகும்போது, உண்மை வெளிப்படுகிறது. இந்த உடலெடுத்ததால்தான் துன்பம். இந்த உடல் முற்பிறவிகளில் செய்த நல்வினை தீவினைகளின் பயனால்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 234.
[2] கதா; V, i.
[3] பிரகதா, IV, iv, 6.
[4] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 239.
[5] Naiṣkarmyasiddhi, I, 24.

விளைகிறது. கடமையாக விளங்கும் செயல்கள், விலக்குச் செயல்கள் ஆகிய இவைகளின் விளைவே, நல்வினை தீவினைகள். இந்த வினைகள் நமது விருப்பு வெறுப்புகளை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கின்றன. இந்த விருப்பு, வெறுப்புகள் நமது புலன்களின் கவர்ச்சியினின்றும் விளைவனவாகும். இந்தக் கவர்ச்சி நமது புலன்களின்மீது ஏற்றிக் கூறப்படுகிறது. இப்படி ஏற்றிக்கூறக் காரணமுண்டு. அதாவது, இந்த உலகத்தைப் பல பகுப்புகளுள்ள ஒன்று எனப் பார்க்கும்போதுதான் நாம் நமது புலன்கள் வழி ஒன்றுக்கொன்று ஏற்றிக் கூறுகிறோம். இதனால்தான் பொய்யானவையெல்லாம் உண்மையாகத் தோன்றுகின்றன. நாம் உண்மையை ஆராயமலிருப்பதுதான் இதற்குக் காரணம். இதனால்தான் இந்தப் பகுப்புலகம் மாயமாக நம்மைச் சூழ்கிறது. கூறப்போனால், எல்லாவற்றிற்கும் அறியாமைதான் காரணம். இரண்டற்ற நிலையிலிருக்கும் நம் ஆன்மாவை, அறியாமை தெளிவற்றதாக்கிவிடுகிறது. எல்லாத் தீமைகளுக்கும் நம் அறியாமைதான் மூலகாரணம்.[1] இத்தகைய அறியாமையை ஒழிக்க வேண்டுமென்றால் அறிவால்தான் முடியும். அறியாமையின் காரணமாக விளையும் மயக்கம், அறிவின் காரணமாகத் தோன்றும் உண்மையால் அழிந்துபடுகிறது. இருளை ஒழிக்கவேண்டுமென்றால் ஒளிதான் வேண்டும். அதேபோன்று, அறியாமையை அகற்ற வேண்டுமென்றால் அறிவுதான் வேண்டும். எவ்வகைச் செயலாலும் அந்த அறியாமையை அகற்ற முடியாது.

அறிவுநிலைக்கும் செயலுக்கும் வேறுபாடிருப்பதால் அவையிரண்டும் ஒன்றல்ல. காரணத்திலும் பயனிலும் அவைகளிரண்டுமே மாறுபடுகின்றன, அறிவுநிலையின் பயனை, ஒரு பொருளை வெளிப்படுத்துவதில் அறியலாகும். இத்தகைய வெளிப்படுத்தும் குணம் (manifestation) இயல்பாகவே நம் உயிருக்கு அல்லது ஆன்மாவுக்கு அமைந்திருக்கிறது. எனவேதான், அதைத் தொடக்கமற்றது என்று கூறுகிறோம். ஆனால், உயிருக்கும் தொடக்கமிருப்பதுபோல் தோன்றுகிறது. இந்தத் தோற்றத்திற்கும் காரணமுண்டு. நமது அகப்புலனின் உளத்திரிபு காரணமாகத்தான் இப்படி வெளிப்படுவதற்குத் துவக்கமிருப்பதுபோல் தெரிகிறது. ஒரு செயலை இப்போது எடுத்துக்கொள்வோம். அந்தச் செயலின் விளைவுக்கு அல்லது பயனுக்குத் துவக்கமுண்டு. மனிதனுடைய ஆசையே செயலுக்குக் காரணமாகிறது. ஆனால், அறிவுநிலைக்கும் ஆசைக்குமிடையே வேறுபாடிருப்பதால் அந்த ஆசையை, அறிவுநிலை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டுமென்பதில்லை. விரும்பத்தகாத தீமை பயக்கும் நாற்றத்

[1] Naiṣkarmyasiddhi, I, (1).

தைக்கூட, அறிவுநிலை அறிந்துகொண்டுதானிருக்கிறது.[1] அதை ஆசை கூறும் வகையில் அறிவதில்லை. தன் முன் எரியும் நெருப்பு, தூண் போன்றது என்று அறிவுத்திறமிக்கவருங் கூறுர். மனித எழுச்சியால்தான் அவன் அறிவுநிலை உருவாகிறது எனக் கூறல் வேண்டா. உடலைப்பற்றிய செயல்களை (சான்ருக, கண்களைத் திருப்புவது போன்றவை) நம் மனத்திலூறும் ஆசைதான் ஆட்டி வைக்கிறது. ஆனல், அறிவுநிலையை ஆட்டிவைக்க அதற்கு ஆற்றல் கிடையாது.

அறிவும் வினையும் கலந்த ஒன்றுதான் விடுதலைக்குக் கருவியாக அமைகிறது என்ற கருத்துமுண்டு. ஆதாரமாக, உபநிடதக் கூற்றைக் காட்டுவர். அதாவது, 'எவனெருவன் அறிவையும் அதற்குப் புறம்பாக விளங்குவதையும் கலந்து அறிகிருனே...' என்ற ஈசாவசிய வசனத்தைக் காட்டுவர்.[2] ஆனல் இந்த வசனத்தை நன்கு உற்று நோக்கும்போது. அறிவுடன் வினை இணைகிறது என்பதற்கு அது ஆதரவாக அமைகிறது எனக் கூறமுடியாது. 'அறிவிற்குப் புறம்பாக விளங்குபவற்ருல் சாவைக் கடக்கலாம்; ஆனல் சாவைத் தவிர்ப்பது அறிவால்தான்...'[3] என்பது உபநிடதம். இங்கு அறிவுக்குப் புறம்பாக விளங்கும் சமயச் சடங்குகளின் பயனுக்கும், அறிவின் பயனுக்குமுள்ள வேறுபாட்டைப் பார்க்கலாம். மேலும், வேதக் கட்டளையை அறிவும் சடங்கும் கலந்த ஒன்று எனவும் கொள்ளல் வேண்டா. 'உண்மையை விரும்பும் மக்காள், இந்தச் சடங்குகளைத் தவருது செய்யுங்கள்'[4] என்ற இந்தக் கூற்றைச் சான்ருகக் காட்டவும் முடியாது. இங்குச் சடங்குகளே வலியுறுத்தப்படுகின்றன. மேலும், 'உண்மை' என்ற சொல் இங்குப் பிரமத்தைக் குறிப்பிடவில்லை. 'உண்மையாலும், ஆழ்ந்த சிந்தனையாலும், நேர்மையான அறிவாலும் இந்த ஆன்மாவை நாம் அடையலாம்'[5] என்ற உபநிடத வாக்கையும் திரித்துக் கூறமுடியாது. இங்கு இம் மூன்றும் கலந்த ஒன்று எனக் குறிப்பிடவுமில்லை. மேலும், அக்னிஹோத்திரம் போன்ற சடங்கையும் இங்குக் குறிப்பிடப்படவில்லை. இப்படியும் கூறலாம்: சனகன் முதலான பேர் கர்மத்தாலேதான் சித்தி (Saṃsiddhi) அடைந்தனர் என்று கூறும் கீதையின் வசனத்தைத்[6] துணையாகக் கொண்டு, விடுதலை அடைய வினை அல்லது கர்மமேதான் வழியெனக் கூறுவர். ஆனல், இங்குக் கூறும் சித்தி (Saṃsiddhi) எனப்படுவது பிர

1 வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 249.
2 ஈசா. 11; மைத்திரி, VII, 9.
3 ஈசா. 11; மைத்திரி, VII, 9.
4 முண்டக, I, ii, 1.
5 முண்டக, III, i, 5.
6 கீதை, III, 20.

மத்தைப்பற்றிய அறிவுக்குத் துணையாகவே (auxiliary) குறிப்பிடப் படுகிறது; விடுதலைக்கு மூலமாக அது கருதப்படவில்லை என்பதை அறிய வேண்டும். இதிலிருந்து தெரிவது என்ன? அறிவும் சடங்கும் கலந்த ஒன்றால் விடுதலை தரமுடியாது என்பது பெறப்படும். மேலும், இந்தக் கருத்தை வேதநூல்களும் கூறுவதை அறியலாம். 'உண்மையான அறிவை அடைந்தவனுக்கு எச்செயலுமில்லை' என்பது உபநிடதம்.[1] 'வெறுஞ் சடங்குகளாலும் முடியாது, மக்களைப் பெறுவதாலும் முடியாது......பிரமத்தை அறிவது தான் மிக உயர்ந்த ஒன்று' என்பது தைத்திரியம்.[2] சாந்தோக்கியத்தில் நாரதர் சனத்குமாரரிடம் கேட்பதை இங்குக் குறிப்பிடவேண்டும். 'என் இறைவா, நம் ஆன்மாவின் உண்மையை அறிபவன் துன்பக் கடலைக் கடக்கிறான் என்று நீவிர் கூறக் கேட்டிருக்கிறேன். நானோ வேதநூல்களில் நல்ல பயிற்சி பெற்றிருந்தும், ஆன்ம அறிவைப் பெறாத காரணத்தால் துன்பத்தில் அழுந்தியிருக்கிறேன். இந்தத் துன்பக் கடலை கடக்க எனக்கு உதவி செய்ய வாராயோ' என்பது மரபு வழக்கு.[3]

ஆன்ம விடுதலைக்குச் சடங்குகள் கருவியாக அமையாதென்றாலும், வினை அல்லது செயல் பயனற்றது எனக் கூற முடியாது. கூறப்போனால், நமக்கு அறிவு விளங்குவது வரையிலும் சடங்குகளைச் செய்யவேண்டும். தன்னை அறிவதற்கு அவைகள் மறைமுகமாகத் துணைபுரிகின்றன. அறியவேண்டும் என்ற விருப்பத்தை இவ் வினைகள் தருகின்றன என்பது பாமதீ (Bhāmati) என்ற தத்துவப் பகுதியினரின் கூற்றாகும். 'வேதங்களைப் படிப்பதாலும், பலியிடுவதாலும், தருமம் செய்வதாலும், உண்ணா விரதம் போன்றவற்றைக் கொள்வதாலும் ஓர் அந்தணன் ஆன்மாவைப்பற்றி அறிய விரும்புகிறான்' என்பது உபநிடதம்.[4] விவரணக் கருத்தின்படி, அறிவைத் தருவதில் வினைகளுக்கும் பங்குண்டு என்பதை அறியலாம். நமக்குக் கடமையாகக் கூறப்படும் வினைகளைச் செய்வதால் நாம் நல்லொழுக்கத்தை வளர்க்கிறோம். இதனால் பாவமாக விளங்கும் அழுக்கினைப் போக்கடிக்கிறோம். இத்தகைய நிலையிலுள்ள மனிதனே பிரமத்தைப்பற்றி அறியத் தகுதியுடையவனாகிறான். சடங்குகளைமட்டும் செய்வதால் அதன் விளைவாக, நாம் சிறப்படையலாம்; இத்தகைய சடங்குகளுடன், கல்வி, கேள்வி, ஆராய்ச்சி முதலியவற்றைக் கைக்கொள்ளுவதால் பிரமத்தைப்பற்றிய அறிவு பெற வழியேற்படுகிறது. தூய்மையான

[1] முண்டக, I, ii, 12.
[2] தைத்திரி, II, i, 1.
[3] வி. பி. ச. (VPS). பக்கங்கள் 165, 166; PD, XI, 8. விளக்கவுரையையும் பார்க்க. கீதை, IV, 37.
[4] பிரகதா. IV, iv, 22.

வழியில் இயற்றப்படும் சடங்குகளின் காரணமாக பிரமத்தை அறிய முடியுமென்பதை மரபு வழக்கு மூலமாகவும் அறியலாம். 'தீவினைகள் மறையும்போது அறிவு தோன்றுகிறது' என்பதை இதற்குச் சான்ருகக் கூறலாம். தூய்மையான வழியில் அறிவைச்சாரும் இத்தகைய சடங்குகளை அறிவோடு மிக நெருங்கியவைகள் (Sanni patya) எனக் கூறமுடியாது ; அவைகள் அறிவுக்குப் புறம்பாகவே தாம் (ārādupakāraka) விளங்குகின்றன.

அறிவுக்குக் கருவியாக விளங்கும் சடங்குகளின் பயனுக்கும் துறவு நிலைக்குமிடையே எத்தகைய முரண்பாடுமில்லை என்னலாம். மனத் தூய்மைக்காக வேண்டித்தான் இத்தகைய சடங்குகளைக் கைக்கொள்ளுகிரேம். மனம், தூய்மையடைந்த பின்னர் இத்தகைய சடங்குகளுக்குத் தேவையில்லை ; எனவே, அவைகளைப் புறக்கணிக்க வேண்டும். சடங்குகள் முன்னர் கூறியதுபோல, அறிவின் புறம்பான உதவியாகவே விளங்கின்றன; ஆனால், துறவு நிலையே அறிவுடன் நெருக்கமாக விளங்குகின்றது. இத் துறவின் காரண மாகத்தான் ஒருவன் வேதாந்தங்கள் எல்லாம் கற்கவும் கேட்கவும் முடிகிறது. மழைகாலத்தில் மேகங்கள் மழையாகப் பொழிந்து மறைவதைப்போல, தூய்மையின் வழியாக நம் அறிவை ஆன்மாவில் செலுத்திய பின்னர், சடங்குகளும் மறைந்துவிடுகின்றன என்பது சுரேஸ்வரரின் (Sureśvara) கூற்ருகும்.[1]

கண் இழந்தோரும், கால் இழந்தோரும் தங்கள் ஏலாநிலை காரணமாகச் சடங்குகளைச் செய்ய முடியாதவர்களாய் விளங்கு வதால், அவர்களுக்குத்தான் துறவுநிலை பொருந்தும் எனக் கூறுபவர்களுமுண்டு. ஆனால், அவர்களின் கூற்று முற்றிலும் தவருனது. வலிமையற்றவர்களுக்குத் துறவுநிலை பொருந்தாத தொன்ருகும். துறவு, வலியின்மையின் விளைவன்று. துறவு ஒரு வலிமை மிக்க ஆயுதம். இதை அறிவுள்ளவர்களாலும், வலிமை யுடையவர்களாலுமே கையாளமுடியும். எனவே, சடங்குகளைச் செய்ய இயலாதவர்கள்தாம் துறவைக் கைக்கொள்ள வேண்டும் எனக் கூறுவது பொருந்தாக்கூற்ரும். கூறப்போனல், 'மாணவனுக இருந்து கற்கும் நிலையிலிருந்தும்கூட ஒருவன் துறக்கவேண்டும்' என்று வேதங்கள் கூறுவதை நாம் அறிவோம். இவ்வுலகப் பொருள்கள் எல்லாம் துன்பத்துக்கே காரணமாக விளங்குகின்றன என்பதை அறிந்து, அவைகளினின்றும் தன் சிந்தனையை விளக்கும் ஒருவனுக்குத்தான் துறவுநிலை பொறுத்தமுறும். 'இந்த உலக பாசபந்தங்களிலிருந்து ஒருவன் என்று விடுபடுகிருனே, அன்றே அவன் துறவை மேற்கொள்கிருன்'[2]

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 164.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 163, ஜாபால. (jābāla.), 4.

2. அறிவும் யோகமும் (Knowledge and Yoga)

ஆன்ம விடுதலைக்கு அறிவு இன்றியமையாதது என்று கூறுவதில் அத்துவிதவாதிகள் ஒன்றுபட்டாலும், அறிவுதான் ஒரே வழி என்பதைச் சிலர் ஒப்புக்கொள்ள மறுப்பர். வேதாந்தத்தைக் கற்றுத் தெளிவதால்மட்டுமே விடுதலை அடையமுடியும் எனக் கூறுவர் விவரணகாரர். இதே கருத்தை, விவரணப் பிரமேய சங்கிர கத்தில் ஒப்புக் கொள்ளும் பாரதி தீர்த்தர், பஞ்சதசியில் வேறு வகையாகக் கூறுவர். அதாவது, விடுதலைக்கு இறைவனால் காட்டப் பட்ட இரண்டு பாதைகளுள்ளன. அவைகள் அறிவாராய்ச்சியும் யோகமுமாகும் (Sāṅkhya and yoga). வேதாந்த வசனங்களை நன்கு படித்து, அதன் உண்மைப் பொருளை அறிவதுதான் அறிவு வழியாகும். அறிவாற்றல் மிக்கவர்களுக்கும், வேத நூல்களின் நுட்பப் பொருளை அறியும் திறனுள்ளவர்களுக்கும்தாம் இவ் வழி பொருத்த மானதாக அமையும். ஆனால், இவ்வறிவாற்றல் நிலையில் சோம்பி யிருப்பவர்களுமுண்டு; சிலர் தங்கள் ஆராய்ச்சியால் எதையும் அறியும் ஆவலற்றவர்களாக இருப்பர். இவர்கள் அறிவு வழியைக் கைக் கொள்ள முடியாது. எனவே, யோக வழிதான் அவர்களுக்கு ஏற்ற தொன்றென வேத நூல்கள் கூறும். தூய்மையாக விளங்கும் குணங் குறியற்ற பிரமத்தையே இடைவிடாது நினைந்து நிற்றலே யோக வழியாகும். இவ்விரு வழிகளும் ஒரே முடிவைத்தான் அடை கின்றன. இவ்விரு வழிகளிலும், அறிவு வழியே விடுதலைக்கு நேர்மையான வழியாகும். யோக வழியினால் விடுதலையை அடையலாம் என்றாலும், ஒரு நிச்சயமற்ற நிலையை அங்குக் காணலாம். அதாவது, அங்கு வெற்றிக்கும் தோல்விக்கும் இட மிருக்கிறது. யோக வழியில் ஆழ்ந்து நினைந்து நிற்றலை அல்லது யோகத்தியானத்தில் அமர்ந்துதிருப்பதை நற்பயனைத் தரும் மயக்கத் துடன் (Samvādibhrama) ஒப்புமை காட்டுவர் பாரதி தீர்த்தர். இதைத் தியானதீபிகையில் (Dhyāna-dipa) காணலாம். விளக்கின் ஒளியும், மாணிக்கத்தினின்றும் வீசும் ஒளியும், வேறுபா டின்றி ஒரேமாதிரி காட்சியளிக்கிறது. இரண்டுமே மயக்கந்தரு பவைதாம்! விளக்கின் ஒளியை மாணிக்கமெனக் கருதும் ஒருவன், கடைசியில் எதுவும் கிடைக்காது ஏமாறுகிறான். ஆனால், மாணிக் கத்தின் ஒளியை மாணிக்கமாகக் கருதுபவனுக்கு மாணிக்கம் கிடைக் கிறது. இவ்விரண்டுமே நம் அறிவை மயக்குவிப்பதாகயிருந் தாலும், இரண்டாவதாகக் குறிப்பிட்டதில் நம் அறிவு உண்மையைப் பற்றி நிற்பதை அறியலாம். ஆவியைப் புகையெனத் தவறாகக் கருதி, அங்கு நெருப்பு இருப்பதாகக் கூறும் ஒருவன், சில வேளை களில் உண்மையிலேயே நெருப்பையும் காண்கிறான். இதனால்

ஆவியிருக்குமிடமெல்லாம் நெருப்புமுளது என்ற அவன் ஊகம் பொருத்தமானது என்றோ, உண்மையானது என்றோ கூறமுடியாது. இருந்தபோதிலும், அந்த நேரத்தில் அவ் ஊகத்தாலும் பயன் விளைகிறது என்பதை மறுக்கமுடியாது. கோதாவரியைக் கங்கை நதியாக நினைத்துக்கொண்டு ஒருவன் அதில் குளிக்கலாம்; அல்லது அந்தத் தண்ணீரைத் தன் தலையில் தெளித்துக் கொள்ளலாம். கோதாவரியைக் கங்கையாகக் கருதுவது உண்மையில் மயக்கமாக இருந்தாலும், இறைத்தன்மை பெற்ற தண்ணீரைத் தன்மேல் தெளிப்பதால் அவன் தூய்மையையும் புனிதத்தையும் அடைகிறான். தன் உயிர் பிரியும்போது இறைவனின் பெயரைக் கூறினால் மறுமை இன்பத்தைப் பெறலாம் என்று இறை நூல்கள் கூறுகின்றன. இந்த உண்மை தெரியாத ஒருவன் தானிறக்கும்போது இறைவன் நாமத்தைத் தற்செயலாகக் கூறும்போதும் மறுமை இன்பத்தையே அடைகிறான் என்பதில் ஐயம் கிடையாது. இத்தகைய சான்றுகள் எல்லாம் முற்கூறிய மயக்கத்தையே குறிக்கின்றன. இந்த மயக்கம் வெறும் மயக்கமன்று; இவைகள் உண்மையாகவே மாறுகின்றன (samvādibhrama). யோக வழியை இதற்கொப்பாகக் கூறலாம். யோக வழியை மேற்கொள்ளும் ஒருவனுக்குப் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு இல்லை எனக் கூறவேண்டும். யோக வழியை மேற்கொள்ளும் ஒருவன் அறியாமையிலிருந்துதான் தன் பிரயாணத்தைத் துவக்கு கிறான்; பூரண அறிவுகிடைப்பதுடன் அவன் பிரயாணம் முடிவடைகிறது.

பிரம்மத்தை அறிபவனுக்கு இடைவிடாத ஆழ்ந்த சிந்தனை (contemplation) தேவையில்லை. ஆனால், பிரம்மத்தை அறியாத ஒருவனுக்கு இத்தகைய சிந்தனை மிகமிகத் தேவைப்படுகிறது. இத்தகைய சிந்தனையின் நிலைதான் என்ன? அது எதைச் சார்ந்து நிற்கிறது? யோக வழியை ஆதரிப்போர் கூறுவது இதுதான்: யோக வழி செல்வோன் பிரம்மத்தைப்பற்றி அறிவதில்லை எனக் கூறுதல் கூடாது. வேதாந்தத்தைப்பற்றி அவன் கற்ற காரணத் தால் பிரம்மத்துக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள ஒருமைப்பாட்டைப்பற்றிய பொது அறிவு அவனுக்குண்டு என்பதை அறிய வேண்டும். உண்மையில் இந்தப் பொது அறிவு ஒரு கருவியே; இந்தப் பொது அறிவை நன்கு ஆழ்ந்து சிந்திக்க முடியும். இதனால்தான் பல தெய்வங்களை வழிபடும் முறை எழுந்ததுபோலும்! சான்றாக, திருமால் வழிபாட்டைக் கூறலாம். உருவத்தை வழிபடுபவன் கல்லினால் செதுக்கப்பட்ட அல்லது அதுபோன்ற உருவங்களையே பார்க்கிறான். அப்படியிருந்தபோதிலும் அவன் இறைவனை உணருகிறான். எவ்வகையினும் அவ்வுருவம் அவன் அறிவை—இறைவனை உணரு வதைத்—தடை செய்வதில்லை. மேலும், இத்தகைய உருவங்களில் இறைவன் விளங்குகிறார் என்பதைப்பற்றி அவன் விவாதிப்பதில்லை.

தனக்கறிவுறுத்திய குருவின் காரணமாகவோ, வேத நூல்களைக் கற்ற காரணத்தாலோ தான் விரும்பும் பொருளின் (இறைவனின்) இயல்பு, வடிவம் முதலியவற்றை உணர்த்தும் கருவி-அறிவைப் பெறுகிருன். அதைப்பற்றி விவாதிக்காமலே அதையே தொடர்ந்து நினைக்கிருன். அதையே இறைவனுகக் கருதித் தன் முழு மனத்தையும் அதிலேதான் செலுத்துகிருன். இதேபோன்றுதான், ஒரு யோகி பிரம்மத்தைப் பற்றி நேரடியாகத் தெரியாதபோதிலும், அந்தக் குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தைத் தொடர்ந்து நினைத்துக்கொண்டே தனது யோக வாழ்க்கையைத் துவக்குகிருன்.

குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தைத் தொடர்ந்து நினைப்பது முடியாத காரியமன்று. குணங்களுடன் விளங்கும் பிரம்மத்தை நாம் அறிவது போல, குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தையும் (nirguṇopāsanā) நம்மால் அறிய முடியும். மனம், வாக்குக்கு அப்பாற்பட்ட ஒன்றைப்பற்றி நினைக்க முடியாதென்ருல், அத்தகைய பொருளைப்பற்றிய அறிவும் இல்லாத ஒன்ருகத்தான் விளங்க முடியும். பிரம்மனைப்பற்றிய அறிவைப் பெற முடியுமென்ருல் அத்தகைய பிரம்மனைத் தொடர்ந்து நினைக்கவும் முடியும். பிரம்மனை மனம் வாக்குக்கு அப்பாற்பட்டவனுக அறிந்தால், அதே பிரம்மனை வாக்கு மனமெட்டாத வழியால் தொடர்ந்து சிந்திக்கவும் முடியும். பிரம்மனைப் பல பண்புகளுடைய வனுகச் சிந்தித்தால், பிரம்மனைப்பற்றிய நம்மறிவும் மாறுதலடைந்து குணங்குறிகொண்ட பிரம்மத்தை நாம் அறிய இடமாகிறது. மேலும், குணங் குறியற்ற பிரம்மத்தைத்தான் நம் அறிவு நமக்குத் தருகிறது என்று கொண்டால் ஆழ்ந்த சிந்தனையை (contemplation) அதற்குத் துணைக் கருவியாகத்தான் கொள்ளவேண்டும். இத்தகைய ஆழ்ந்த சிந்தனையை விலக்கவேண்டுமென்று வேதநூல்களைச் சான்ருகக் காட்டுவாருமுண்டு. ‘மனத்திஞல் எண்ணப்படாததும், ஆனுல், மனத்தை உண்டுபண்ணக்கூடியதுமான ஒன்றே பிரம்மமெனப்படும். அந்தப் பிரம்மம் நாம் நினைக்கும் ஆழ்ந்த சிந்தனையன்று’ என்பது உபநிடதம்.[1] இப்படிப் பார்த்தால் பிரம்மம் அறியக்கூடிய ஒன்றன்று என்பதைப்பற்றியும் பல வேதநூல் கருத்துகளுள்ளன. ‘பிரம்மம் அறியக்கூடியதன்று, அறிய முடியாததற்கும் அப்பாலுள்ளது’ என்பது வேத வாக்கு. அறிவும், ஆழ்ந்த சிந்தனையும் வேத நூல்கள் கூறும் கருத்தையே தமதெனக் கொள்ளல் வேண்டும் என்பதில் வேறுபாடு கிடையாது. இத்தகைய கருத்துகளை இலகு வாகக் கொண்டுவிடலாம். உதாரணமாக, முற்கூறிய வேதநூல் கூற்றை எளிதாகக் கொண்டுவிடலாம். ஆனுல், அதன் பொருளை இலகுவாக அறியவோ, ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்யவோ முடியாது. இதனுல் பிரம்மத்தைப்பற்றி நாம் அறியும் தன்மையை (know-ness)

[1] கேன, 5.

இல்லையெனக் கொள்ள முடியாது; இப்படிக் கொண்டால் இது ஆழ்ந்த சிந்தனைக்கும் பொருந்தும். அகப்புலனின் உளத் திரிபால் எங்கும் பரந்து விளங்குவதையே நாம் அறிவதாகக் கொண்டால், அது ஆழ்ந்த சிந்தனைக்கும் நன்கு பொருந்தும். ஆழ்ந்த சிந்தனையை நம்மால் கைக்கொள்ள முடியுமென உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. சான்ருக, பிரஸ்ன, கதா, மாண்டுக்கியம் போன்ற உபநிடதங்களைக் காட்டலாம். இத்தகைய ஆழ்ந்த சிந்தனையை வேறு பல இடங்களில் மறுத்திருந்தால் அது போலியாகத்தானிருக்க வேண்டும்; உண்மையாக இருக்க முடியாது.

பண்பற்ற ஒன்றைப்பற்றி ஆழ்ந்து சிந்திப்பதால் (contemplation) ஏற்படும் விளைவைப்பற்றித் தாபனீயம் கூறுவதை ஈண்டுக் குறிப்பிட்டத்தக்கது : 'ஆழ்ந்த சிந்தனையில் தன்னைப் பறிகொடுப்பவன் (upāsaka) ஆசையற்றவனுகிருன். அவன் ஆன்மாவையே எப்போதும் விரும்புகிருன். அதன் காரணமாக தன்னுள் எழும் ஆசைகள் நிறைவுபெற்று அமைதியை அடைகிருன். பிராணன் போன்ற வாயுக்கள் அவனை விட்டுப் பிரிவதில்லை. அவைகள் அவனுடம்பில் பொருந்தியே நிற்கின்றன; இதனுல், தானே பிரம்மமாக மாறுவதால், பிரம்மத்தை அடைகிருன். இத்தகையவன் ஒளியாக விளங்கும் பரிபூரணத்தின் இயல்பை அடைகிருன். அறிவாற்றலாகவும் பேரின்பமயமாகவும் அவன் விளங்குகிருன். இத்தகையவனுக்கு உடலில் ஐம்புலன்களில்லை; தச வாயுக்களில்லை; உளமுமில்லை.' குணங்குறியற்றப் பிரம்மத்தைத் நாம் முழு மனத்துடன் ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் போது ஏற்படும் கடைசி விளைவுதான் விடுதலையாகும். ஓங்காரத்தின் மூலமாக அல்லது பிரணவத்தின்மூலமாகப் பரம்பொருளைத் தியானிக்கும் அல்லது ஆழ்ந்து சிந்திக்கும் ஒருவன் பிரம்மலோகத்தை அடைவது அங்குள்ள சிறப்புமிக்க இறைவனைக் (Purusa) காணும் பேறு பெறுகிருன். குறிகளுடன் பிரம்மத்தைத் தியானிப்பவர்களைத் தவிர மற்றவர்கள் (அதாவது, குணங்குறியின்றிப் பிரம்மத்தை இடையருது தியானம் செய்வோர், பிரம்மலோகம் சென்று 'தாத்கிராது ('tatkratu') என்ற விதிப்படி எந்த வடிவத்தில் அவர்கள் தியானம் செய்தார்களோ அதே வடிவமாக மாறுவர் என்று வேதாந்த சூத்திரத்தில் பாதராயணர் கூறுவர். 'இத்தகைய குணங்குறியற்ற வகையில் பிரம்மத்தைத் தியானிப்பவர்கள் தம் தியானத்தின் காரணமாக பிரம்மத்துடன் இருவகைத் தொடர்புகளைக் (two-fold relation) கொள்ளுகின்றனர்' எனப் பாதராயணர் கருதுவர்.[1] குணங்குறியற்ற பிரம்மத்தை எப்போதும் தியானிப்பவர்களும் ஆசைவயப்படலாம்; எனவே, இவர்கள் பிரம்மலோகத்தை அடைந்த பின்னர் அங்கு உண்மையான அறிவைப் பெற்றுத் தெளிந்த பின்னர் உலக ஊழிக்

[1] வேதா, தத். IV. iii, 15.

காலத்தின் முடிவில் விடுதலை அடைகின்றனர். தியானத்தின் முடிவே ஆன்ம விடுதலை என முற்கூறிய வசனங்கள் எடுத்துக் காட்டும். இக் கூற்றுகள் வேத நூல்கள் கொள்ளும் கருத்துகளுடன் பொருந்தும் என்னலாம். 'வேறு வழியே கிடையாது' என்ற சுவேதாசுவரக் கூற்றைக் கருதும்போது,[1] விடுதலையைத் தரும் தியானத்தின் திறம், அவன் அறிவைப் பொறுத்தே அமைகிறது என்பது தெரியவருகிறது.

ஆராய்ச்சியில் உண்மையான அறிவைப் பெற வலிமையற்றவர்கள் குணங்குறியற்ற ஒன்றைத் தியானம் செய்யவேண்டும் என்று ஆத்ம கீதை (Ātma-gītā) கூறும்: 'உள்ளுணர்வால் என்னை அறிய முடியாதவர்கள் என்னையே தியானம் செய்வார்களாக! இப்படி எவ்வகை ஐயமுமின்றி என்னையே நினைந்திருப்பவர்கள் அனுபவ உணர்வால் வலுப்பெற்று, அதற்குரிய வேளையில் விடுதலையின் பயனைக் கட்டாயம் அடைவார்கள்.' நிலத்தில் புதைந்திடும் புதையற் செல்வத்தைத் தோண்டித்தான் எடுக்கவேண்டும்; வேறு வழியில்லை. இதேபோன்று, நம் ஆன்மாவையே நாம் நினைத்துத் தியானம் செய்யும்போது தவருமல் நம் குறிக்கோளை அடைகிறேம். உடலைப் பாறையாகவும் (நிலமாகவும்), நிலத்தைத் தோண்டுவதை அறிவால் மனத்தைத் தோண்டுவதாகவும், நமது ஆன்மாவைப் புதையலாகவும் கொண்டு முன்கூறிய உவமையை விளக்குவர். பிரம்மத்தை அனுபவ நிலையில் பெருதவன்கூடத் தானே பிரம்மம் என்று கூறி வரும்போது அந்த எண்ணம் உரம்பெற்று உண்மையாகவே பிரம்மம் ஆகிருன் என்று பல இடங்களில் ஆத்ம கீதை கூறும். தியானத்தில் தன்னை நிலைபெறச் செய்யும் ஒருவன் (upāsaka) ஆன்ம அறிவைத் தவிர மற்றை அறிவு வகைகளைத் தவிர்க்க முன்வருகிருன். இந்தப் பண்பு தியானத்தின் விளைவு என்றே கூறவேண்டும். இதனுல் அறிவாராய்ச்சித் திறனற்றவர்கள், தியான வழியையே சிறந்த வழியெனக் கொள்ளவேண்டும். தியானத்தின் பயனுல் அவன் தன் உடலின் முனைப்பை அறுத்தெறிகிருன்; இரண்டற்ற நிலையில் விளங்கும் ஆன்மாவையும் அங்குக் காணுகிருன். இதனுல் அவன் சாகா நிலையைச் சார்ந்து, இந்த உலகத்திலிருக்கும்போதே பிரம்மத்தை அடைகிருன்.

பஞ்சதசியின் பதினேராவது அதிகாரமான யோகானந்தத்தில், சிறப்புமிக்க பேரானந்தத்தைப் பெற நமது அறிவாற்றலை எங்ஙனம் பக்குவப்படுத்த வேண்டும் என்ற முறை நன்கு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. துன்பத்திலிருந்து விடுதலை பெறுவதே யோகம் எனக் கீதை கூறும். இதைப் பாரதிதீர்த்தரும் ஒப்புக்கொள்வர். இத்தகைய யோகத்தைச் சோர்வற்ற நிலையில் உறுதியுள்ள மனத்துடன்,

[1] சுவேதா. III, 8; VI, 15.

தவருது, நிலையாகப் பழகும்போதுதான் யோகத்தின் முடிவை அடை கிறோம். புலன்களைக் கவரும் பொருட்கள் நமது உளத்தை தடுமாறச் செய்து அதை நிலையற்றுவிடச் செய்கிறது. இத்தகைய பொருட்கள் யோகியரின் முன்னேற்றத்துக்குத் தடையாக விளங்குகின்றன. எனவே, உள அமைதியைப் பெறப் பாடுபடும் யோகி, தன் விருப்பங் களைத் தவிர்க்க வேண்டும்; தன்னுடைய புலன்களையும் உளத்தையும் கட்டுப்படுத்தவேண்டும்; மேலும், நிலையானதும் உறுதியானதுமான நோக்கத்தை மேற்கொண்டு தன் உளத்தால் ஆன்மாவை நோக்கித் தியானம் செய்யவேண்டும். கட்டுப்பட்ட மனத்தினுலும், வெளிப் பொருட்களினின்றும் தவிர்க்கப்பட்ட புலன்களாலும், யோகியின் அறிவாற்றல் செம்மைப்படுகிறது; அவன் அமைதியை அடைகிருன். இந்த நிலையில்தான், நுண்ணியதாயும், அறிவாற்றலுக்கே அறிய முடிவதாக விளங்கும் ஒப்பற்ற பேரானந்தத்தை அனுபவிக்கிருன்.

மனத்தை அமைதிப்படுத்தும் இதே முறையைத்தான் சாகா யன்யர் (śākāyanya) எனும் துறவி, பிரத்ரதன் எனும் அரசனுக்கு அறிவுறுத்துவதாக 'மைத்ராயினி சாகா' (Maitrāyaṇi śakha) கூறு கிறது. மனத்தின் நினைப்பை ஒத்துத்தான் ஒரு மனிதன் மாறு கிருன். மனம் புலன்களுடனும் பொருள்களுடனும் தொடர்பு கொள்ளும்போது குழப்பத்தினுள் ஆழ்ந்துவிடுகிறது; ஆனுல், பிரம்மத்தையே கருதும்போது அதன் (பிரம்மத்தின்) வடிவத்தை அடைகிறது. விருப்பத்தின் அல்லது ஆசையின் காரணமாகத்தான் மனத்தின் தூய்மை கெடுகிறது. இந்த ஆசையை அகற்றும்போது அது தூய்மையடைகிறது. நமது பந்தத்துக்கும் அதுதான் காரணம்; நமது விடுதலைக்கும் அதுவேதான் காரணம். ஆசையின் காரணமாகத் தான் பந்தம் ஏற்படுகிறது; நிராசை ஏற்படும்போது விடுதலை ஏற் படுகிறது. இத்தகைய மனத்தை இடையருத சாதனையினுல்தான் அமைதிப்படுத்த முடியும்; அப்போதுதான் அது தூய்மையடையும். விறகில்லாத தீ, அணைந்துவிடுவதுபோல ஓட்டமற்ற மனம், ஆசை களற்று அது பிறந்த இடத்துடன் ஒன்றி மறைந்துவிடுகிறது. வெளிப் பொருள்களையே நாடிக்கொண்டிருக்கும் மனத்தின் ஆற்றலைப் பிரம்மத்தை நோக்கித் திருப்பி, அதனுடன் தொடர்பு கொள்ளச் செய்யும்போது சம்சார (Samsāra) பந்தங்கள் மறைந் தொழிகின்றன. தீமையினின்றும் அல்லது மாசுகளினின்றும் விடு பட்ட மனம், தூய்மையடைந்து, சமாதிமூலமாக ஒப்பற்ற பேரானந் தத்தைப் பெறுகின்றது. இத்தகைய பேரானந்தத்தை அமைதி யடைந்த மனத்தால்தான் பெற முடியும். அதை வெறுஞ் சொற் களால் கூறமுடியாது!

இத்தகைய மன அமைதி நீண்ட நேரம் நிலைநிற்பதில்லை. எப்போதுமே சமாதி நிலையைக் கொள்ளமுடியாது. இப்படியிருந்த

போதிலும், அந்தப் பேரானந்தத்தினுடைய நினைவு மாருத நிலையில் யோகியிடம் நிலைபெற்றிருக்கும். யோகியினுடைய மன நிலையில் அமைதி ஏற்படாதிருக்கும்போதெல்லாம் இத்தகைய பேரானந்தம் அவன் நினைப்பைக் கவருகிறது. தன் காதலனை எண்ணி எண்ணி, உருகி எதிர்பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் காதலியைப்போல, யோகியும் தான் பெற்ற பேரானந்தத்தை எண்ணி எண்ணி, அதை மீண்டும் மீண்டும் பெற விரும்புகிருன். சில வேளைகளில் தன் ஆனந்த நிலையினின்றும் விலகும்போது, மிகுந்த அறிவாற்றலுடன் அந்த ஒப்பற்ற பேரானந்த நிலையை எண்ணித் தன் மனத்தை தியானத்தில் திருப்புகிருன். பிரம்மத்திலேயே தன் மனத்தை நிறுவிக்கொண்டு இந்த உலகத்தில் வாழ்ந்து அதற்குரிய செயல்களை ஒரு யோகிக்குச் செய்யமுடியுமென்பதைப் பலவகைச் சான்றுகளால் விளக்கலாம்: காகம், வெளிப்பொருள்களைப் பார்க்கும்போது தன் ஒரு கண்ணையே பயன்படுத்துவதாயிருந்தாலும், அதன் இரு கண் குழிகளையும் அது இயக்குவதை யோகியருடன் ஒப்பிடலாம். மேலும், இரு மொழிகளை நன்கு தெரியும் ஒருவன் இரு மொழியினின்றும் உண்மைகளை உணருவதையும் ஒப்பிடலாம். கொடிய சூரிய வெப்பத்தில் குளிர்ந்த ஆற்று நீரில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் ஒருவன், தண்ணீரால் எழும் இன்பத்தையும், சூரிய வெப்பத்தால் எழும் வேதனையையும் பெறுகிருன். அதே போன்றுதான் யோகியின் நிலையும். பிரம்மத்தில் தன் மனதை ஊன்றி பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கும் யோகி யொருவன் இவ்வுலகத்தின் துன்பத்தையும் அமைதியாக ஏற்றுக் கொள்ளுகிருன். சாதாரண மக்கள் ஆழ்ந்த தூக்கத்தில், தன்னை மறந்து பிரம்மானந்தத்தை அனுபவிக்கின்றனர். ஆனுல், ஒரு யோகி கனவிலும் நனவிலும் அதே இன்பத்தை இடைவிடாது பெறு கிருன். யோகக் காட்சியின்போது பிரம்மம் அவனுக்கு வெளிப்படு கிறது.

இத்தகைய யோகத்தை அறிவுக்கு அடுத்தபடியாகக் கொண்டு, விடுதலையைத் தரும் கருவியாகக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர். துவைத விவேகத்தில் (Dvaitaviveka) அவர் கொள்ளும் கருத்துகள் ஈண்டு நோக்குதற்குரியன. அந்த நூலின் தொடக்கத்தில், பிரம்மத்தைப் பற்றிய அறிவால்தான் விடுதலை பெறலாமெனக் கொள்ளும் அவர், யோகத்தின் ஆற்றலால் மனத்தைக் கட்டுப்படுத்துவது எப்போதும் நிலைத்து நிற்காதெனக் கூறி, அத்தகைய நிலையை நாயின் வாலை நிமிர்த்துவதற்கு ஒப்பாகக் கூறுவர்.[1] ஆனுல், அதே நூலின் கடைசிப் பகுதியில், விடுதலை அடைய யோகத்தையும் ஓர் ஒழுங் கான வழியெனக் கொள்ளுகிருர். யோகவழி, சுற்று வழியாகத் தென்படலாம். அதில் பல தடங்கல்களும் ஏற்படலாம். இப்படி

[1] ப. தா. (PD). IV, 38, 39.

யெல்லாமிருந்தாலும், அது பேரின்ப நிலையைத் தரவல்லது என்பதில் எவ்வகை ஐயமும் கிடையாது. அறிவு வழியும் யோகவழியும் முடிவில் ஒரேவகை விளைவையே தருகின்றன என்பர் பாரதிதீர்த்தர். 'அறிவால் விளைவதை யோகத்தாலும் அடையலாம்' என்ற கீதையின் கூற்றைத் தனக்கு ஆதாரமாகவும் காட்டுவர்.[1] இவ்விரண்டுமே ஆன்ம அறிவைத் தருகின்றன. வேதநூல்களை நன்கு ஆராய்வதால் விளையும் பகுத்தறிவுதான் ஆன்மாவின் நிலையை நமக்கு அறிவுறுத்தும் உள்ளுணர்வாக மலர்கிறது. ஆனால், யோக வழியில் தியானத்தின்மூலமாக ஆன்ம அறிவைப் பெறுகிறோம். மனிதர்களின் திறன்களில் வேறுபாடுகளிருப்பதால் அவரவர்களுக்குரிய வகையில் (adhikārins) விடுதலையை அடைய இவ்விரு வழிகளுமே தேவைப்படுகின்றன.

பஞ்சதசியில் பாரதிதீர்த்தர் இம் முறைகளைப்பற்றிக் கொள்ளும் கருத்து, பரந்த நோக்கமுடையது என்று கூறலாம். இதே பரந்த நோக்கத்தை மதுசூதனரிடமும் நன்கு விளங்குவதைக் காணலாம். பக்தி வழியும் இரண்டற்ற பிரம்மத்தை நோக்கியே செல்லுகிறது எனும்போது, அத்துவிதக் கருத்தின் பரந்த நிலையை நாம் அவரிடம் நன்கு காண்கிறோம். பக்தியும் அறிவைப்போல விடுதலை தரவல்லது என்பது அவர்தம் கொள்கையாம். பாகவத புராணத்தால் (Bhāgavata Purāṇa) இறையூக்கம் பெறப்பட்ட காரணத்தால் அந்த நூலையும் பெருமையாகக் கருதி, முப்பெரும் பிரஸ்தானங்களாக (Prasthānas) விளங்கும் உபநிடதம், கீதை, வேதாந்த சூத்திரம் ஆகியவற்றுடன் அதையும் கருதுவாராயினர். கண்ணன்மேல் அவர் கொள்ளும் பற்று அளவிடற்கரிது. கோபிகளின் நாயகனாக விளங்கும் கண்ணன், அவர்களுக்குக் குணங் குறியற்ற பிரம்மமாகவே திகழுகிறான். பாகவதம் அறிவு வழியையும் பக்தி வழியையும் கொண்டு பக்தி வழியே இலகுவான வழியெனச் சிறப்பிக்கிறது. இதை மதுசூதன சரஸ்வதி ஒப்புக்கொள்ளுகிறார். இந்தப் பக்தியின் பெருமையை அவர் எல்லா நூல்களிலும் பொதுவாகப் புகழ்ந்தாலும், தான் எழுதிய பக்திரஸாயனத்திலும் (Bhaktirasāyana) கூடார்த்த தீபிகையிலும் (Gūḍhārtha-dīpikā), இந்தப் பக்திக் கொள்கையை நன்கு விரிவாக விளக்கமுற்படுகிறார். அவர் கொள்ளும் பக்தி, பெருத்த கலையனுபவம்போல் நமக்குத் தெரிகிறது. கலைத்திறம் வாய்ந்தவர்கள் பலவகைச் சுவைகளை அல்லது ரஸங்களைக் கூறும்போது பக்தி ரஸத்தைக் கருத்திற்கொள்வதில்லை. ஆனால், பக்தி, ரஸங்களுக்கும் ரஸமாக விளங்குகிறது எனக் கூறுவர் மதுசூதனர். ஒரு சுவையைப்பற்றி அல்லது ரஸத்தைப்பற்றி எண்ணும்போது அது மூன்று தரப்பட்ட காரணங்களால் ஆக்கப்பட்டது என்பதை

[1] கீதை. V. 5; PD, XII. 82.

உணர்வேண்டும். நம்மைத் தூண்டும் பொருள், தொடர்ந்து கிளர்ச்சியூட்டும் பொருள், ஓர் உதவிப் பொருள் இம் மூன்றும் கலந்த காரணக் கூட்டாக விளங்குகிறது. பக்தியைச் சுவையாக அல்லது ரஸமாகக் கொள்ளும்போது இறைவன் நம்மைத் தூண்டும் முக்கியப் பொருளாக விளங்குகிருன்; சந்தனக் குழம்பு போன்றவைகள் கிளர்ச்சிக்குத் துணையாகவே தாம் விளங்குகின்றன. இந்த உலகப் பொருள்கள்மேல் கொள்ளும் வெறுப்பைத் துணைக்கருவிகளாகக் கொள்ளலாம். மதுசூதனர் ஆதரிக்கும் பக்தியில் இரு வகைப் பிரிவுகளுண்டு : இறைவனையே நினைந்து அவனைச் சார்ந்து இரண்டறக் கலந்து நிற்பதற்குக் கருவியாக விளங்கும் பக்தி ஒரு வகைத்து ; இரண்டாவது, பிரம்மானந்தத்தை இடைவிடாது தரும் பேரின்பநிலையைக் குறிக்கோளாகக்கொண்ட பக்தியாகும். பேரின்பத்தை அடையும் வழிகளைப் பொறுத்தமட்டில் மதுசூதனர் பரந்த மனப்பான்மையுடன் நடந்துகொண்டாலும், அத்துவிதத் தத்துவங்களின் அடிப்படை நிலைகளில் சிறிதும் விட்டுக்கொடுக்க மனமிசையார். தத்துவ உலகத்தில் மதுசூதனரின் பங்கு மகத்தானது. அத்துவிதம் எனும் தத்துவத்துக்கும் பக்தி எனும் உள்ளுணர்வுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாடுகளைப் போக்கி இரண்டையும் இணையச் செய்த பெருமை அவரையே சாரும். பக்தியைப்பற்றி அவர் கொள்ளும் கருத்தை நாம் ஏற்கலாம், அல்லது மறுக்கலாம் ; ஆனால், அத்துவிதக் கருத்தை அவர் விளக்கும்போது வெளிப்படுத்தும் பரந்த மனப்பண்பைக் கண்டு நம்மால் வியப்படையாமலிருக்க முடியாது.

3. ஆன்ம விடுதலையைப் பெறும் வழியும் அதன் தகுதியும்
(Eligibility and the Means to Release)

ஆன்ம விடுதலையை அடைய விரும்பும் ஒருவனிடம் நான்கு வகைப் பண்புகள் இருக்க வேண்டுமெனக் கூறுவர் சங்கரர்.[1] அவை யாவன : நித்தியப் பொருட்களை அநித்தியப் பொருட்களிடமிருந்து வேறு பிரிக்கும் திறன், செயலின் விளைவில் ஆசையில்லாமை, சிறந்த பண்புகளான நடுநிலையையும் அமைதியையும் நிரம்பப் பெற்றிருத்தல், ஆன்ம விடுதலையையே குறியாயிருத்தல் ஆகிய இந்த நான்குமாம். இந்த நான்கையும் ஒன்றின் விளைவாக அதற்கு அடுத்த ஒன்றைக் கொள்ளலாம். நித்தியப் பொருட்களை அநித்தியப் பொருட்களினின்றும் வேறு பிரிக்கும்போது, அநித்தியப் பொருளாக விளங்கும் இந்த உலகச் செயல்களின் பலன்களைப் பற்றிய ஆசையில்லாமை தோன்றுகிறது. இதனால் விடுதலை

[1] *வி. பி. ச.* (VPS), *பக்கம் 169.*

அடையவேண்டும் என்ற அவா மிகுந்து பெருகுகிறது. அப்போது அதனுடன் நடுநிலை, அமைதி போன்ற பண்புகளும் தோன்றுகின்றன. இந்த நான்கு பண்புகளிலும் சிறந்து விளங்கும் ஒருவன், வேதாந்த நூல்களைக் கற்றறிந்தவரும், பிரம்மத்திலே திளைத்திருப்பவருமான குரு ஒருவரை அடைந்து அவரிடம் வேதாந்த நூல்களைக் கற்கவேண்டும். குருவின் சொற்களைக் கேட்பது (śravaṇa) மிகவும் இன்றியமையாததொன்றும், இப்படிக் கேட்டவற்றை சிந்திப்பதும் (manana), சிந்தித்தவைகளைத் தியானம் செய்வதும் (nididhyāsana) கேட்டலுக்குதவியாக அமையும். சிந்திப்பதால் வேதாந்தக் கருத்துகளைப்பற்றிய பலவகை விவாதங்களும் மறுப்புகளும் அவன் மனத்தில் தோன்றலாம். உதாரணமாக, பிரம்மமும் உயிரும் இரண்டல்ல. அவைகள் ஒன்றே என்ற கருத்துகளை அவன் எதிர்த்து வாதாடலாம்; ஆனால், இத்தகையவன் தனது ஆழ்ந்த சிந்தனையின் விளைவால் ஏற்படும் தியானத்தால் (contemplation) மனத்திரிபு ஏற்பட்டு மறுக்கமுடியாத நேரடியாகக் கிடைக்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை அடையும்போது, தான் முன்பு கூறியவற்றை மாற்றியமைக்க வழி ஏற்படுகிறது. வேதாந்தத்தின் முக்கிய கூற்றுகளையெல்லாம் நேரடியாகவே உள்ளுணர்வு வழியாகப் பெற முடியும் என்பதுதான் விவரணக் கருத்தாகும். வாய்மை வழி கேட்கும் சான்று அல்லது அத்தாட்சிக்கு (verbal testimony) பெருஞ் சிறப்புண்டு. இத்தகைய வாய்மையின் காரணமாக ஒளிமயமாக விளங்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய உடனடி அறிவைப் பெறமுடியும் என்பது பெறப்படுகிறது. ஆனால், இத்தகைய நேரடியாகக் கிடைக்கும் அறிவுக்குத் தடைகளுமுள்ளன. இத்தகைய அறிவு கிடைக்க முடியாதது என்று ஒருவன் எண்ணலாம்; அல்லது, தவறுகள் காரணமாக அவன் அறிவுநிலை வெறும் போலியாகவும் விளங்கலாம். அப்படியென்றால், மறுக்க முடியாத நிலையிலுள்ள நேரடி அறிவு கிடைப்பதரிதாகிவிடும். இந்தக் காரணத்தால்தான், சிந்தித்தலையும், அதைத் தியானம் செய்வதையும் தேவையானவைகளாகக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால், வாய்மை வழி கேட்கும் சான்றின் (verbal testimony) சிறப்பை எவ்வகையிலும் குறைக்க முடியாது. இத்தகைய வாய்மையின் காரணமாக பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை நேரடியாக அறியலாம் என்பதை உபநிடதமும் கூறும். 'இத்தகைய பெருமை சார்ந்த மனிதனைப்(aupaniṣada-puruṣa)பற்றித்தான் நான் முன்னர்க் கேட்டேன்' என்பது பிரகதாரண்யகம்.[1] இதிலிருந்து தெரிவது என்ன ? வாய்மையின்மூலமாக பிரம்மத்தைப்பற்றிய நேரடி அறிவைப் பெறமுடியும் என்பதும், இத்தகைய அறிவு, தடைகளில்லாதபோது, உறுதியடைந்து வலிமை பெறுகிறது என்பதும் பெறப்படும்; அல்லது அதை இப்படியும் கூறலாம்; வாய்மைச் சான்றின்மூலமாகப்

[1] பிரகதா. III. ix. 26.

பிரமத்தைப்பற்றிய இடைப்பட்ட அறிவை முதலில் பெறமுடியுமென்றும், பின்னர், தடை அகன்றவுடன் நேரடியாகவே அறிவைப் பெற முடியுமென்றும் கூறலாம். ஆனால், இங்கு இந்த உண்மையைக் கூறவேண்டும்; அதாவது, வாய்மைச் சான்றுகள் எனப்படுவனவெல்லாம் பிரம்மத்தினின்றும் நேரடி உள்ளுணர்வாக எழுந்த அறிவின் தொகுப்பேயாகும்.[1]

இத்தகைய வாய்மைச் சான்றை இடைப்பட்ட (mediate) அறிவாகவே கருதுவர் வாசஸ்பதி (vācaspati); மேலும் இவர், மனத்தை ஒரு புலனாகவே தான் கொள்கிறார். ஆழ்ந்த சிந்தனையை அல்லது தியானத்தை (meditation) (prasaṅkhyana) உள்ளுணர்வின் கருவியெனக் கொள்வர் இவர். வாய்மைச்சான்று இடைப்பட்ட அறிவையே தரும் எனக்கூறும் மந்தணரின் (Maṇdana) கூற்றை இவர் அப்படியே ஏற்றுக்கொள்வர்.[2] ஆனால், அவித்தையை அகற்றவேண்டுமென்றால் உடனடியாகக் கிடைக்கும் (immediate) அறிவால்தான் முடியும். எனவே, இடைப்பட்ட அறிவைத்தரும் (parokṣa) வாய்மைச் சான்றால் இந்த அவித்தையை அகற்ற முடியாது. மேலும், இந்த வாய்மை, பொருட்களின் தொடர்பைப்பற்றிய அறிவையே (saṃsṛṣṭa) தருகிறது. இந்தக் காரணத்தால்தான் ஆழ்ந்த சிந்தனை (meditation bhāvanā) அல்லது தியானம் மிகத் தேவைப்படுகிறது. இத்தகைய சிந்தனையால், வாய்மையின் இடைப்பட்ட அறிவை, நேரடியான உள்ளுணர்வு தரும் அறிவாக மாற்ற முடிகிறது.

ஆனால், இத்தகைய கருத்தை, நைஷ்கர்மிய சித்தியில் (naiṣkarmyasiddhi) சுரேஸ்வரர் கடுமையாக எதிர்ப்பர். இடைப்பட்ட நிலையிலோ, உடனடியாகவோ கிடைக்கும் வாய்மைச் சான்று உண்மையிலேயே அந்த அறிவு உணர்த்தும் பொருளின் தன்மையைப் பொறுத்தேயிருக்கிறது. சாதாரணமாக, சொற்களின்மூலமாக இடைப்பட்ட பொருளைச் சார்ந்த இடைப்பட்ட அறிவையேதான் பெற முடியும். ஆனால், சில பொருள்களால்-உடனடியாகத் தோன்றும் பொருள்கள் என (immediate objects) அவைகளைக் கூறலாம்—நமக்கு உடனடி அறிவைத் தர இயலும். உதாரணமாக, பிரம்மத்தைக் கூறலாம். பிரம்மம் இயற்கையாகவே தன்னொளி பெற்றதும், உடனடியாக இயக்கமுறும் பொருளுமாகும். இந்தக் காரணத்தால்தான் பிரம்மத்தை நேரடியாகவும் உடனடியாகவும் அறிய முடியும். 'அதுவே நீயாகிறாய் ! (That thou art)' என்பது போன்ற வேதாந்தக் கருத்துக்களை இப்படிப் பார்க்கும்போது அதன் உண்மை தெளிவாக விளங்க வைக்க முடியும். அதாவது, இத்தகைய கருத்துகளை நேரடியாகப் பெற முடியும் என்றாகிறது. நம்முன் எழும் உள்ளுணர்வை உண்

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கங்கள் 103, 104.
[2] Naiṣkarmyasiddhi, பக்கம் XXV. ஹிரியன்னாவின் முகவுரையைப் பார்க்க.

மையான அறிவெனக் கொள்ளவேண்டுமென்ருல், அதை ஒரு பிர மாணமெனக் கருதல்வேண்டும். வாய்மைச் சான்றைப் பிரமாணமாகக் கொள்ளுவதே ஏற்புடைத்தாகும். பிரசங்கியானமெனப்படும் எதுவும் (prasaṅkhyana) பிரமாணமாகாது.

அறிவுக்குத் துணையாகவே ஆழ்ந்த சிந்தனை அல்லது தியானம் (meditation) போன்றவை விளங்குகிறது என்பதை விவரணக் கருத்துடையவர்கள் ஒப்புக்கொள்வர். ஆனல், இந்தத் தியானம் உள்ளுணர்வின் (intuiton) கருவியெனக் கூறுவதை அவர்கள் ஒப்புக் கொள்ள மறுப்பர். பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பிறப்பதற்குச் சிறந்த காரணமாக, தியானம் அல்லது ஆழ்ந்த சிந்தனைபோன்ற வைகளைக் கொள்ளமுடியாது. ஒரு கருத்தை இன்னது எனத் தீர்மானிக்கும் கேள்வியைச் சிறந்த காரணமாகக் கொள்ளலாம். எனவே, அதுதான் முக்கியமானது. விவாதிப்பதும், ஆழ்ந்து சிந்திப்பதும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பிறக்க துணைக் காரணங் களாக விளங்கலாம்.: அதாவது, நாம் பல கருத்துகளை நம்மால் இயலாதவைகள் என்றே, அவைகள் தம்முள் வேறுபாடுள்ளவைகள் என்றே கருதலாம். இத்தகைய தடைகளை விவாதத்தாலும், ஆழ்ந்த சிந்தனை, தியானம் போன்றவைகளாலும் விலக்கமுடியும் இங்கு மன அமைதி போன்றவைகளையும், தியாகம் போன்றவைகளை யும் செயல்முறைத் துணைக்காரணங்களாகக் கொள்ளலாம். எனவே, பிரம்மத்தைப்பற்றிய உறுதியானதும் உடனடியானதுமான அறிவுபெற கேள்வி ஞானமே இன்றியமையாதது. விவாதிப் பதையும் ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்வதையும், இவ்வறிவைப் பெறும் (அல்லது நல்வினைவைத் தரும்) துணைக் காரணங்களாகக்கொண்டு, அறவாழ்வையும் தன்னலமற்ற செயல்களையும் செயல்முறைக் காரணங்களாகக் கொள்ளலாம்.[1] இதையே விவரணக் கருத்து எடுத்தோதுகிறது. சுருங்கக்கூறின், அறிவால்தான் — அறிவு வழியால்தான் பரிபூரண நிலையை அல்லது பக்குவநிலையை அடைய முடியும்; வேறு வழிகளாக எதுவுமில்லை என்றே கூறவேண்டும். இக் கருத்தைத்தான்[2] வாசஸ்பதியும் விவரணகாரரும் ஒருங்கே கூறுவர்.

[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 103.
[2] nā 'nyaḥ pantha 'yanāya vidyate.

10. ஆன்ம விடுதலை
(Release)

பிரம்ம உள்ளுணர்வே விடுதலையாகும். பந்தபாசங்கள் அறுந்தொழிவதும் விடுதலை ஆகும். இன்ப துன்பங்களால் ஆக்கப் பட்ட இந்த மாய உலகத்தை, உயிரால் இயக்கப்படும் தன் முனைப்புப் படைக்கும்போதுதான் நாம் பந்தபாசங்களால் கட்டுப் படுகிறோம். இந்தக் கட்டுப்பாட்டினின்றும் விடுதலை பெற வேண்டும். அதற்குத்தான் நித்தியப் பொருள் எது, அநித்தியப் பொருள் எது என்று வேறுபடுத்தும் அறிவு வேண்டும். மேலும், உயிரும் பிரம்மமும் ஒன்றே என்ற உள்ளுணர்வும் வேண்டும். இந்த அறிவாலும், பிரம்ம உள்ளுணர்வாலும், பாசபந்தங்களின் கட்டுப்பாட்டினின்றும் விலகி விடுதலை அடைகிறோம்.

1. பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவுதான் பேரானந்தமாகும்
(Brahman-knowledge is Bliss)

பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவு பேரின்பத்தின் இயல்புடைய தாகும். அது எல்லாத் துன்பங்களுக்கும் முடிவாக விளங்குகிறது. நாம் கொள்ளும் எல்லா விருப்பங்களுக்கும் அதுதான் முடிவு. அடையமுடியாது என்று நினைத்ததெல்லாம் அதிலேதான் முடிவடைகின்றன; பெறற்கரும் பெரும் பேறு என அதைக் கொள்ள லாம். இம்மையிலும் மறுமையிலும் அதைவிடவும் சிறந்தது எதுவு மில்லை. அடையவேண்டுபவற்றுள் அதைவிடவும் சிறந்ததும் எதுவுமில்லை. பெரும்பேறு அடைந்த ஒருவனுக்கு இந்த அற்ப உலகத்தில் இன்னும் அடையவேண்டியதுதான் என்ன? இறை மையின் முன்னிற்கும் ஒருவனுக்கும் இந்த உலகமும் ஏன்? அடுத்த உலகுங்கூட—இல்லாத ஒன்றாகத்தான் தெரியும். இத் தகையவன் பேரின்ப வெள்ளத்தில் திளைக்கிறான்; பிரம்மத்துடன்

இரண்டறக் கலந்த நிலையில், பெருமகிழ்வும் பேரமைதியும் அவனை வந்தடைகின்றன.[1]

2. துன்பத்தின் முடிவு
(Cessation of Sorrow)

அறிவின் மலர்ச்சியால் ஏற்படும் மகிழ்ச்சி, துன்பத்தின் முடிவை நமக்கு அறிவிக்கிறது. துன்பத்தின் முடிவாக விடுதலை பிறக்கிறது. இந்தத் துன்பத்தை இருவகையாகப் பகுக்கலாம்; இம்மைத் துன்பம், மறுமைத் துன்பம். விடுதலை அடைந்த ஒருவனுக்கு இவ்வுலகத் துன்பங்களில்லை என்பது உண்மையாகும். 'தன்னை ஆன்மாவாக உணர்ந்த ஒருவனுக்கு ஆசையின் காரணமாக விளையும் உடல் துன்பம் எவ்வாறு வருத்த முடியும்?' என்பது உபநிடதம்.[2] உடல் துன்பத்தை அனுபவிப்பவர்தான் யார்? இந்த வினாவின் விடையாகச் சங்கரர் கூறுவது உற்று நோக்கத்தக்கது. 'தன்னை ஆன்மாவென அறியாதவன் இவ்வுலகத்தின்மீது இச்சை கொள்ளுகிறான். தனக்கென்றும், தன் மக்களுக்கெனவும், தன் மனைவிக்கெனவும் பல பொருள்களை அவன் விரும்புகிறான். இந்த ஆசையின் காரணமாக அவனுடல் அழியும்போது பல பிறவிகளை எடுக்கிறான். இப்படியே துன்பத்தில் சுழன்று கொண்டே வருகிறான். ஆனால், இந்த உலகத்தை ஆன்மாவெனக் காணும் ஒருவனுக்கு, அதாவது, ஆன்ம விடுதலை பெற்ற ஒருவனுக்கு இத்தகைய துன்பங்கள் அணுகுவதில்லை'.[3] உள்ளத்தாலும் உடலாலும் உயிர் கட்டுப்படும்போதுதான் துன்பம் பிறக்கிறது. இந்த உயிர் அழிவற்றது; அறிவாற்றல் மயமானது; உள்ளும் புறமும் பேரானந்தமாகவே விளங்குகிறது. இத்தகைய இயல்பை உயிர் அறியும்போது நாம ரூபங்கள் மறைந்தொழிகின்றன; தன் உடலுடனும் உள்ளத்துடனும் பொய்யாக இணைந்ததால் விளைந்த துன்பமும் அத்துடன் இல்லாமலாகிறது. தானே செயலைச் செய்வதாகவும், அச் செயலின் விளைவைத் தானே அனுபவிப்பதாகவும் கொள்ளும்போதுதான், உயிர் இந்த உலகப் பொருள்களை நாடுகிறது. அதனால்தான் அதற்குத் துன்பம் விளைகிறது. உடல் துன்பங்களையும், உள்ளத்தின் ஆசைகளையும் கருதும்போது அவைகள் அவித்தையின் பண்புகளும் விளைவுகளுமாக அமைகின்றன. இவைகள் நாம் தூங்கும்போதும் நம்முள் அடங்கிக் கிடக்கின்றன. தானெனும் உயிர், பிரம்மத்தி

[1] ப. தா. (PD), XIV, 2, 3.
[2] பிரகதா. IV, iv, 12.
[3] மாதவானந்தரால் மொழிபெயர்க்கப்பட்ட சங்கரரின் விளக்கத்தைப் பார்க்க. பக்கம் 739.

னின்றும் வேறுபட்டதன்று என்ற உணர்வு எழுந்த உடன் அது தன் தூக்கத்தினின்றும் விடுபட்டுத் தான் இதுவரையிலும் பொய்யாக எண்ணிக்கொண்டிருந்த நிலைகளைத் தவிர்க்கிறது. அதனால் அனுபவிக்கும் பொருளுமில்லை, அனுபவிப்பவனுமில்லை என்ற நிலையேற்படுகிறது: துன்பத்திற் கிடமில்லாமலாகிறது; தீமை மறைகிறது.[1]

இனி, மறுமைத் துன்பத்தைப் பார்ப்போம். ஒரு செயலில் நன்மை தீமைதான் மறுமைத் துன்பத்திற்குக் காரணமாக அமைகின்றன. நன்மை தீமைகளைத் தாண்டி அப்பாலாய் விளங்கும் ஒருவனை மறுமைத் துன்பமும் வருத்தாது. அவன் வாழ்வு தாமரையிலைத் தண்ணீர்போலப் பற்றற்றநிலையில் அமைவதால், எதிர்காலத் திலும் துன்பம் அவனை அணுக வழியில்லை. பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவின் காரணமாக அவன் இம்மை மறுமை வினைகளும் அழிந்து படுகின்றன. இதனால் வினையின் நீங்கியவனாக விளங்குகிறான். இத்தகையோனுடைய வினைகள் 'தீயில் பொசுங்கும் மெல்லிய அடைபோல்' பொசுங்குவதாக உபநிடதம் கூறுகிறது.[2] இதையே தான் கீதையும் கூறுகிறது. 'நெருப்பு விறகை எரித்துச் சாம்ப லாக்குவதுபோல அறிவின் ஒளி வினைகளை எரித்துச் சாம்பலாக்கு கிறது'.[3] 'அழுக்கு நீங்கிய அறிவைக்கொண்ட தன்முனைப்பற்ற ஒருவன் எவ் வினைகளைச் செய்யினும் அவ் வினைகளைச் செய்யாதவ னாகவே ஆகிறான்; அதனால் ஏற்படும் பந்தமும் அவனைச் சாருவ தில்லை.'[4] 'ஆன்ம விடுதலைபெற்ற ஒருவனுடைய வினைகள் அவனைத் தொடருவதில்லை. இத்தகைய ஒருவன் தன் தாயைக் கொல்ல நேரிடலாம், அல்லது தந்தையைக் கொல்லலாம், திருட லாம் அல்லது குழந்தைகளைக்கூடக் கொலை செய்பவனாகயிருக்கலாம். அப்படியிருந்து வினைகள் அவனை அணுகா' என்று கௌசீதகி (Kauṣītaki) உபநிடதம் கூறுகிறது.[5] இதனால் ஆன்ம விடுதலை பெற்றவனை ஒழுக்கங்கெட்ட ஒருவனாகக் கொள்ளலாகாது. கூறப் போனால் அவனது இயல்புக்கும் ஒழுக்கக் கேட்டிற்கும் வெகுதூரம்! எனவே, அது தீமைக்குக் காரணமாகாது. அதாவது, இத்தகையோன் ஒழுக்கத்தும் அப்பாற்பட்டவன் என்பதைக் குறிப்பிடவேதான் வேத நூல்கள் அவ்வாறு விளம்பும். அந்த நிலையில், தான் செய்யும் செயலுக்கு அவன் காரணமாவது கிடையாது; எனவே, அச் செயல்களுக்கு அவன் பொறுப்பேற்பதில்லை. இதனால் வினைகளின் நன்மை தீமைகள் அவனை அணுகுவதில்லை; எனவேதான்,

[1] ப. தா. (PD), XIV, 4—11.
[2] சாந். V, xxiv, 3.
[3] கீதை. IV, 37. (D. S. சர்மாவின் மொழிபெயர்ப்பு)
[4] கீதை. XVIII, 17.
[5] (Kauṣītaki) கௌசீதகி, III, 1.

மறுமைத் துன்பம் அவனை நெருங்குவதில்லை என்று குறிப்பிடப்படுகிறது.[1]

3. பேரின்ப நிலை எய்தல் (Attainment of Happiness)

ஆன்ம விடுதலையின் பண்பாகப் பேரின்ப நிலையின் இறுதியைக் கூறலாம். இதையே ஐதரேய (Aitareyopanisad) உபநிடதம் கூறும். எல்லா விருப்பங்களையும் நிறைவேற்றிய பின்னர் வாமதேவர் (Vāmadeva) சாகர நிலையை அடைந்ததாக அந்த உபநிடதம் கூறும்.[2] ஆன்ம விடுதலையை அடைந்த ஒருவன் மனங் குளிரும் களிப்பை அடைகிருன்; பெண்களுடன் இன்பந் துய்க்கிருன்; மற்றைப் பொருள்களுடனும் உறவினர்களுடன் மகிழ்ச்சியடைகிருன். தான் இப் பிறவியில் எடுத்த உடலைப்பற்றிய கவலையே அவனுக்குக் கிடையாது.[3] இந்த உபநிடதக் கூற்றுக்கு விளக்கந்தரும்போது கூறப்படும் இரண்டு கருத்துகளை நாம் அறிய வேண்டும். இத்தகைய ஆன்ம விடுதலை பெற்றேன் எங்கும் பரந்து எல்லாமாகி நிற்கும் பிரம்மத்தின் இயல்பைப் பெறுகிருன். இதனுல் அவன் எந்த உருவையும் எடுக்கலாம்; எப்படி வேண்டுமானுலும் அவன் நடந்துகொள்ளலாம். இரண்டாவது, இத்தகைய வினைகளைச் செய்யும்போதெல்லாம் ஆண் பெண் உறவால் எழும் உடலைப் பற்றி அவன் சிந்திப்பதில்லை. காரணம் இதுதான். இந்த உடல், துன்பத்தின் சின்னமாக விளங்குவதால், இந்த உடலை நினைப்பதால் துன்பத்திற்குக் காரணமாவதை அவன் அறிவான்.[4] இந்த உபநிடதக் கூற்றை ஆன்ம அறிவின் புகழ்ச்சியாகக் கொள்வர் சங்கரர். அவர் கூறுவதிலும் பொருத்தமிருப்பதை நாம் அறியலாம். இத்தகைய வேத வசனங்களின் பொருளை மேலெழுந்தவாரியாகக் கூறுவது கூடாது. இப்படிக் கூறுவதால், ஆன்ம உணர்வைப் பெற்றவர்கள் ஒழுக்கங் கெட்டவர்களாகவும் திகழலாம் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவருகிறது. இது பெருந்தவருகும். பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவைக் கைக்கொண்ட எவரும் ஒழுக்கமின்மையைக் கைக்கொள்ள முடியாது. இரண்டுமே பொருத்தமற்றது என்பது இயல்பாகவே விளங்கும். அறநிலைகளுக்குமப்பாற் செல்வதற்கும், ஒழுக்கமின்மையைக் கைக்கொள்வதற்கும் அடிப்படை நிலைகளிலேயே வேறுபாடுண்டு. முதல் கூற்று உண்மை என்பதில் ஐயமில்லை.

[1] ப. தா. (PD), XIV, *12—17*.
[2] *ஐதரேயம்*, IV, *6*.
[3] *சாந்தோ.* VII, xi, *3*.
[4] கங்காநாத் ஜாவின் (Ganganath Jha) மொழிபெயர்ப்பைப் பார்க்க. Vol. IV, பக்கம் *296*.

ஆனால், இரண்டாவது கூற்று, வேதநூல் கருத்துகளைத் தவருகவும் தப்பிதமாகவும் கொள்ளுவதாக முடியும்.

நமது ஆன்மா மாற்றமில்லா நிலைபேறுடையது; அது அறிவாற்றல்மயமானது; அளப்பரியது. நம்மையறியாதவகையில் நம்முன் இயங்கும் இந்த ஆன்மாவை உண்மையில் அறிபவன், தான் விரும்புவனவற்றையெல்லாம் அடைந்தவனுகிருன்.[1] இன்பத்திற்கும் பலவகை நிலைகளுள்ளன. இத்தகைய இன்ப நிலைகளைக் கருதும்போது, பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவை அறிபவன் பெறும் பேரின்பத்தை அளக்க முடியாது. அந்த நிலை எல்லாவகை இன்ப நிலைகளுக்குமப்பாற்பட்டது. பலவகைப்பட்ட உலக இன்பங்களைப் பற்றிக் கூறுகிருேம்; அவைகள் எல்லாம் மாயையின்பாற்படும். ஆனால், ஆன்ம விடுதலை பெற்ற ஒருவன் பெறும் பேரின்பம் அறிவு வகையைச் சார்ந்தது. இந்த இன்பம் தன்னின்றும் அயலாகக் கிடைக்கும் இன்பமன்று; மயக்கத்தில் கிடைக்கும் இன்பமுமன்று. அது பகுத்தறிவின் பயனுக விளையும் இன்பமாகும். அது பந்த பாசங்களற்ற நிலையில் ஒருவனிடம் விளையும் இன்பமாகும்.

மேலும், இத்தகைய பேரின்பநிலையில் அனுபவிப்பவன், அனுபவிக்கும் பொருள் என்ற வேறுபாடு எதுவுமில்லை. பிரம்மானந்தத்தில் மிகச் சிறு வேறுபாடுகளும் கிடையாது என வேத நூல்கள் கூறுவதை நாமறிவோம். இவ்வின்பம் எங்குமாய் எல்லாமாகி நிற்பதால் எவ்வகை வேறுபாட்டு நிலைகளையும் காணமுடியாது. வேறுபாடு அவித்தையின் அறிகுறியாகும். இந்த அறியாமை அழிந்துபடும்போது ஒளிமயமாக இருக்கும் பிரம்மம் தானுகவே எங்கும் ஒளியைப் பரப்புகிறது[2] எனவே, பிரம்மத்தை அறிந்தவன் அடையும் பேரானந்தம், சாதாரண உலக இன்பத்திலிருந்து அளவிலும் தரத்திலும் முற்றிலும் வேறுபடுகிறது என்பதை நாம் அறியவேண்டும். கூறப்போனல், இன்பங்களிலெல்லாம் உண்மையான இன்பம் பிரம்மானந்தமே; மற்றெல்லாம், வெறும் தோற்றங்களே! அவைகள் உண்மையில் இல்லாதவைகளே. இத்தகைய ஒப்பற்ற இன்பத்தைத்தான் பிரம்மத்தை அறிந்த பெரியோர் அனுபவிக்கின்றனர். இதனுல்தான் அவர்கள் கொள்ளும் விருப்பங்கள் எல்லாம் இனிதே நிறைவேறுகின்றன என்று வேத நூல்கள் கூறும். தன்னையே எல்லாரிடமும் பார்க்கும் இத்தகைய ஞானி 'உணவும் நானே! உண்ணுபவனும் நானே!' என்ற இறைமை திகழும் பாடல்களை இனிதே பாடுவான்.[3]

[1] *தைத்திரியம்.* V, i, *1.*
[2] *சுரேஸ்வரரின் வார்த்திகத்தைப்* (Vārtika) *பார்க்க. பக்கம் 145.*
[3] *தைத்திரியம்.* III, x, *5.*

இங்கு அனுபவிப்பவனுக்கும் அனுபவிக்கப்படும் பொருளுக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது. இத்தகைய இன்பம் பகுப்பற்றது. நமக்கும் பிரம்மத்துக்கும் வேறுபாடற்ற நிலையில்தான் இந்த இன்பம் பிறக்க வழியுண்டு.

புலநுகர் அறிவு சார்பறிவேயாம்; அந்த அறிவுக்கு எல்லையுண்டு ஆனால், பிரம்மத்தைப்பற்றி அறிவதால் ஏற்படும் அமைதிக்கு வரம்பு கிடையாது, எல்லை கிடையாது. அது அளப்பரிது. இந்த அமைதியின் காரணமாக நாம் விரும்பியதைப் பெற்று நிறைவெய்துகிறோம். ஆன்ம விடுதலை யடைந்தவனுங்கூட, வேதநூல் கட்டளைப்படியோ அல்லது உலகியல் காரணமாகவோ, செயலில் இறங்கவேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. ஆனால், இத்தகைய வினைகளால் அவன் கட்டுப்படுவது கிடையாது. அவனுக்குத்தான் வினைகளைக் கைக்கொண்டு இந்த உலகத்தில் பலவற்றை அடையவேண்டும் என்று எதுவுமில்லை. வேதநூற்படி, இவ்வுலகத்தைக் காக்கவேதான் அவன் வினைபுரிகிறான். இதனால் அவன் மற்றை உலக மக்களைப்போல் தன் உடலால் இறைவனைத் தொழும், இறைமைப் பேறு பெற்ற புனித நதிகளில் நீராடியும், பலரிடம் இரந்து பெற்றதைக்கொண்டு தன்னைப் பேணியும் வருவான். மேலும், அவன் தன் நாவினால் வேதத்தை ஓதலாம் அல்லது வேதாந்த நூல்களைக் கற்க முற்படலாம். அவன் தன் அறிவாற்றலால் இறைவனின் அல்லது திருமாலின் உருவத்தை அறிய முற்படலாம் அல்லது பிரம்மானந்தத்தில் திளைக்கலாம். இப்படியெல்லாம் செய்தபோதிலும் அவன் எதையும் செய்யாதவனேயாகிறான்; மற்றவர்களைச் செய்விப்பதுமில்லை. எல்லாப்பொருள்களுக்கும் அவன் சாட்சி பூதனாக விளங்குகிறான். தன் புலன்களை இயக்குவதாலும், மனத்தைப் பயன்படுத்துவதாலும் தன்முனைப்பற்றவனாக விளங்குகிறான். அறியாமையற்ற காரணத்தால் சம்சாரத்தால் விளையும் துன்பம் அவனை அணுக முடியாது. மனிதர்களின் குறிக்கோள்களிலேயே மிகப் பெருமைவாய்ந்த ஒன்றை அவன் அடைந்துவிடுகிறான். அவன் காணும் அமைதிக்கு இந்த உலகமே ஈடாகாது. அவன் அனுபவிக்கும் இன்பத்திற்கு எல்லை கிடையாது. பிறவிப் பெருங்கடலைத் தாண்டிய பின்னர் ஏற்படும் பேரானந்த அமைதியின் நிலையை வெறுஞ் சொற்களால் எவ்வாறு கூறமுடியும்?

4. ஆன்ம விடுதலையைப்பற்றிய பல்வேறு கருத்துகள்

(Different Views about Release)

சிறந்த நலனாக விளங்கும் ஒன்றை (summum bonum) அத்துவிதவாதிகள் தங்கள் கொள்கையாகக் கருதுவர். இக்கொள்கையைப் பல்வேறுவகைத் தத்துவக் கருத்துகளுடன் ஒப்பிட

முடியும். உதாரணமாக, இன்மைக் கொள்கையைக் கொள்ளும் பௌத்தர்களையும், மேலும், விஞ்ஞானவாதிகளையும் நையாயிக விசேடிகர்களையும் இங்கு ஒப்பிடலாம். மாத்தியமிக (Māthyamika) பௌத்தர்கள் விடுதலையைப்பற்றிக் கூறுவது இதுதான். சாதாரணமாக வெளிப்பொருள்கள் நமது அறிவைப் பந்திக்கின்றன. இத்தகைய நிலை எப்போது நிற்கிறதோ அதுவேதான் விடுதலையாகும்.[1] ஆனால், இத்தகைய அறிவுநிலை எப்போதும் எதையாவது அறிந்துகொண்டிருப்பதால் ஆன்மாவின் இயல்பே அதுதான் எனக் கொள்ளவேண்டிவருகிறது. இப்படியென்றால், இந்த இயல்பை நம்மால் மாற்ற முடியாது. எனவே, இத்தகைய தொடர்ந்த அறிவு நிலையை மாற்றுவது முடியாததொன்றாகிவிடுகிறது. மேலும், ஆன்மாவை நாம் மிகவும் நேசிப்பதால், இதைத் தவிர்க்கவும் மனமொப்போம்.

விஞ்ஞானவாதிகள் கூறும் விடுதலையை இவ்வாறு கூறலாம். தொடர்ந்து நிற்கும் தூய்மையான அறிவு நிலைகளில் வெளிப் பொருள்களின் காரணமாக அழுக்கேறுகின்றன; இத்தகைய அழுக்கு அகன்ற அறிவுநிலைகளைக்கொண்ட தொடரைத்தான் விடுதலை எனக் கூறுவோம். இத்தகைய அழுக்கு அகன்ற புதிய அறிவுநிலைத் தொடரை, அத்தகைய தொடரைப் படைக்கும் அறிவு நிலைகளின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளலாமா? அல்லது அத் தொடராகவே விளங்கும் அறிவுநிலைகளின் குறிக்கோளாகக் கொள்ளமுடியுமா? அறிவுநிலைகள் கணப்பொழுதில் தோன்றி மறையும் தன்மை வாய்ந்திருப்பதால் முதலில் கூறியது பொருந்தாது. இரண்டாவது கூற்றும் பொருந்த வகையில்லை. காரணம் இதுதான்: 'புதிய தூய்மையான அறிவுநிலைத் தொடர் துவங்கும்போது பழைய அறிவுநிலைத் தொடர் தானாகவே மறைந்துவிடுகிறது. இதனால் தூய்மையான புதிய அறிவுநிலைத் தொடரை நமது குறிக்கோளாக எங்ஙனம் கொள்ளுவது? இதனால் பந்தத்தின் பிறப்பிடமும் விடுதலையின் பிறப்பிடமும் வெவ்வேறாக அமைகிறது. இது பொருந்தாக் கூற்றேயாம்.

விடுதலையைப்பற்றி நையாயிகர்கள் கூறுவதை நாம் இப்போது பார்க்கலாம். சிறிதும் எஞ்ச வழியில்லாமல் துன்பம் அழிவதைத் தான் விடுதலை என்பர் நையாயிகர். ஆனால், இத்தகைய துன்பந்தான் என்ன? இது கடந்த கால துன்பமாகவிருக்க வழியில்லை. கடந்த காலத் துன்பம் அப்போதே அழிந்துபட்டிருக்கவேண்டும். தற்காலத்திலுள்ள துன்பத்தைக் கருத்திற்கொள்ளும்போது, இத்தகைய துன்பத்திற்கு நிவர்த்தியாகப் பல பொருள்கள் அமைந்திருக்கும் காரணத்தால் இந்தத் துன்பமும் மறைந்துபோக இடமிருக்கிறது.

[1] 'Tattvapradipikā', பக்கம் 349.

மேலும், எதிர்காலத்தில் எழும் துன்பங்களைப்பற்றிக் கருதுவது முடியாத காரியமாகும்; துன்பமில்லாத ஒரு நிலையைத் தனியான குறிக்கோளாகக் கொள்ள முடியாது. அது இன்ப வெளிப்பாட்டுக்கு அல்லது மகிழ்ச்சியை வெளிக்காட்ட உதவியாகத்தான் அமைய முடியும்.[1] வேறு வழியாகக் கூறுவது அறிவுக்கு ஒவ்வாத ஒன்ருக முடியும். துன்பமில்லாத ஒரு நிலை இன்பத்தின் காரணமாக ஏற்படுகின்றதா? அல்லது இன்ப வெளிப்பாட்டுக்கு இந் நிலை காரண மாகின்றதா? எப்படியிருந்தாலும் துன்பமில் நிலைக்கு உதவியாக இன்பம் வருவதற்கு இடமில்லை. துன்பமில் நிலையை நாம் அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும்போது, இனிய இசையைக் கேட்ட வுடன் நம்முள் இன்பம் பெருகி எழுவதை நன்கறிவோம் வெயிற் காலத்தில் ஒருவன் ஒரு குளத்தில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் போது வெயிலினுல் துன்பமும், தண்ணீரால் இன்பமும் அவனுக்கு ஒரே வேளையில் கிடைக்கிறது, இதிலிருந்து, இன்பத்தை உணருவதற்கு உதவியாக துன்பமில் நிலை எழுகிறது என்று கூறுவதும் தவருகும். இதனுல், இன்பமிருக்குமிடமெல்லாம் தொடர்ந்து அதை வெளிப்படுத்த துன்பமில் நிலையும் இருக்க வேண்டும் என்ற நிலை ஏற்படுகிறது. இது உண்மைக்குப் புறம் பான ஒன்ருகும்; ஆனுல், இங்கு ஒன்றை மாத்திரம் குறிப்பிடலாம். துன்பமில் நிலை இன்பத்தை வெளிப்படுத்துகிறது என்பதை ஒப்புக் கொள்ளலாம்.

துன்பமில் நிலையை இன்பமெனக் கூறல் கூடாது என்பது மந்தணரின் (Maṇḍana) கூற்ருகும். கூறப்போனுல் இன்பமும் துன்பமும் ஒரே வேளையில் தென்பட வழியிருக்கிறது நல்ல வெயிலில் குளத்தில் அரையளவு ஆழத்தில் நிற்கும் ஒருவன் இவ்விரண்டையும் அனுபவிக்கிருன். மேலும், இன்பத்தைக் கருதும்போது அதில் பல நிலைகளிருப்பதை உணரலாம். இந்த நிலைகள், இல்லாத ஒன்றைக் குறிப்பிடுவனவாகக் கொள்ள முடியாது; இருக்கும் ஒன்றைப்பற்றியேதான் அவைகள் குறிப்பிடவேண்டும். எனவே, துன்பமில் நிலையைத்தான் (abhāva) அது குறிப்பிடுகிறது என்று கொள்ளமுடியாது. நாமெல்லோரும் வாழ்வில் இன்பத்தையே தான் நாடுகிருேம். எவரும் துன்பமில் நிலையை நாடுவதில்லை. இத்தகைய இன்பத்தை அடைய எத்தகைய துன்பத்தையும் தாங்கிக் கொள்ளத் தயங்குவதில்லை! ஆசையின் காரணமாகப் பொருள்களை அனுபவிப்பதால் துன்பம் எழுகிறது எனக்கொண்டு, இத்தகைய ஆசையை இல்லாமலாக்குவதால் துன்பத்தையும் இல்லாமலாக்கலாம் எனவும் கூறுவதுண்டு. ஆனுல், மந்தணர் (Maṇḍana) கூறுவது போல ஒரு பொருளை அனுபவிப்பதால் அதன் மேலுள்ள ஆசை

[1] 'தத்துவப் பிரதிபிகை' (Tattvapradipikā), பக்கம் 357.

மறைந்துவிடாது. இங்கு பாரதிதீர்த்தர் கூறுவதைக் குறிப்பிட வேண்டும்.[1] ஒரு பொருளை அனுபவிப்பதால் அந்தப் பொருள்மேல் எழும் ஆசையைத் தணிக்க முடியாது; எந்தப் பொருளை அனுபவிக்கிறோமோ அந்தப் பொருளிலுள்ள தவற்றை நாம் உணருவதால்தான் அதன்மேல் எழும் ஆசையைத் தவிர்க்க முடியும். இதனால் விளங்குவதுதான் என்ன? விருப்பமில் நிலையை இன்பமெனக் கொள்ள முடியாது. எனவே, துன்பமில் நிலை இன்பமாகாது. இந்த முடிவை நாம் ஒப்புக்கொள்ளும்போது, இன்பம் என்ற ஒன்றையே மக்கள் குறிக்கோளாகக் கொள்கிறார்கள் என்பது இலகுவில் அறியலாம். பேரின்பநிலை பிரம்மத்தின் பண்பாக விளங்குகிறது; இந்த நிலையுடன் நாம் எப்போதுமே ஒன்றிக் கலந்துதானிருக்கிறோம். இந்த நிலையை நாம் இதுவரையிலும் அடையவில்லை எனக் கூறுவதெல்லாம் நம் மயக்கத்தின் விளைவேயாகும். இம் மயக்கத்தைத் தவிர்த்து அறிவு வழியால் உண்மையை உணரும்போது, நாம் இயல்பாகவே அனுபவித்துக்கொண்டிருக்கும் பிரம்மானந்தம் நமக்கு நன்கு விளங்கும்.

5. சீவன் முத்தர்கள்

(The Jīvan-mukta)

பிரம்மானந்தத்தை அடைவதற்கு இந்த உடல் அழிய வேண்டும் என்பதில்லை. இந்த உடலிருக்கும்போதே ஆன்ம விடுதலையை அடைய முடியும். சீவன்முத்தர்கள் உடலிருக்கின்ற போதே விடுதலை யடைகின்றார்கள். பிராரப்த வினைகளின் விளைவுகள் முற்றிலும் முடிவது வரையிலும் சீவன் முத்தர்கள் உடலோடு வாழ்கிறார்கள். வினைகளின் பருமை காரணமாக விளங்கும் அவித்தை, நாம் உண்மையை அறிவதால் அழிந்துபடுகிறது. இந்த அறிவுங்கூடப் பிராரப்த வினையின் காரணமாகப் பிறப்பதால் அதற்குப் பிராரப்த வினையை அழிக்கும் ஆற்றல் கிடையாது.[2] குயவன் தன் சக்கரத்தைச் சுழற்றிப் பானையை வனைகிறான். சுற்றும் தடியை நீக்கிய பின்னரும் அச் சக்கரம் சிறிது நேரம் தொடர்ந்து சுழன்றுகொண்டுதானிருக்கிறது. இதேபோன்றுதான் நம் உடலும் நம் அறியாமை அகன்ற பின்னரும், உடல் இன்னும் சிறிது காலத்திற்கு உயிருடன் வாழுகிறது. காரணம், மறைந்த பின்னரும் அதன் விளைவு இன்னும் சில பொழுது நீடித்துக்கொண்டு தானிருக்கும் என நையாயிகர் கூறுவர். கணப்பொழுதில் தோன்றும் விளைவுகள் காரணம் மறைந்தவுடன் கணப்பொழுதில் மறைகின்றன. ஆனால், நம் உடலோ, துவக்கத்தைப்பற்றி அறிய

[1] 'Brahma-Siddhi' பக்கங்கள் 1—3.
[1] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 159.
[2] வி. பி. ச. (VPS), பக்கம் 263.

முடியாத அறியாமையின் பயனாகப் பிறந்தது. எனவே, அத்தகைய உடல், அதற்குரிய முடிவை அடைய ஒரு குறிப்பிட்ட கால அளவு தேவைப்படுகிறது என அத்துவிதவாதிகள் கூறுவர்.[1]

நம் அனுபவத்தின் காரணமாகத்தான் பிராரப்த வினைகளைத் தீர்க்க முடியும். ஆன்ம விடுதலை யடைந்தவர்களுக்கும், அறியாதவர்களுக்கும் இது ஒருங்கே பொருந்தும். இருவரும் முட்கள் நிறைந்த பாதையில்தான் நடக்கவேண்டும். விடுதலை அடைந்தவன் கால்களில் மிதியடி அணிந்து நடக்கிறான்; மற்றையவன் பாதுகாப்பற்ற நிலையில் முட்களால் வருத்தப்பட்டுத் துன்புறுகின்றான். கீழ்மக்கள் தங்களியல்பு காரணங்களாகத் தாங்களாகவே பாதையைவிட்டு விலகி அல்லலுறுகின்றனர்; அறிவுள்ளவர்கள் தங்களைக் கட்டுப்படுத்திக் கொள்வதால் அல்லலுறாமல், மற்றவர்கள் படும் துன்பத்தைப் பார்ப்பர். இங்குப் பஞ்சதசியில் கூறப்படும் சான்று ஒன்றைக் கவனிக்கலாம். ஒரே பாதையில் இருவர் தங்கள் பயணத்தை மேற்கொண்டனர். இருவரும் களைத்துப் போனார்கள். அவர்களில் ஒருவனுக்குத் தன் பயணத்தின் முடிவு நன்கு தெரியும். எனவே, அவன் தன் நடையை விரைவாக்கி முடிவை நோக்கிச் செல்கிறான். ஆனால், அடுத்தவனோ கடுமையான மனச் சுமையுடன் பாதையின் முடிவை அறியாதவனாகி, நடை தடுமாறத் தத்தளிக்கிறான்.[2]

அறியாமையைவிட்டு விலகி அதற்கும் அப்பாலாய் விளங்கும் முத்தனை, சாதாரண வாழ்வில் ஏற்படும் குழப்பங்கள் பந்திக்கா. இவ்வுலகப் பொருள்கள்மேல் அவன் கொள்ளும் வெறுப்பு அவனைத் தோல்வியுறச் செய்யலாம். இவ்வுலகத்தின் மேற்கொள்ளும் வெறுப்பிலிருந்து அவனுக்கும் உலகியலுக்கும் பொருத்தமில்லை என்பதை அறிந்துகொள்ளலாம். அவனிடம் ஆசைகள் தளிர்ப்பதில்லை. வறுத்த விதைகள் தளிர்ப்பதில்லை; அவைகளைப் போன்றுதான் அவன் ஆசைகளும்; அவைகள் எழுச்சியற்றவைகளாகவே திகழுகின்றன. ஆனால், அறிவற்றவர்களின் நிலையோ முற்றிலும் வேறுபட்ட ஒன்றாகும். அவர் தம் ஆசைகள் நிறைவேறும்போதெல்லாம் புதிய ஆசைகள் தோன்றுகின்றன. எரிகின்ற நெருப்புக்கு உரமாக விறகு அமைவதுபோல, இத்தகைய ஆசைகள் வளர்ந்து பெருகுகின்றன. ஒன்றை அனுபவிக்கும்போது நம் கூர்ந்த மதியைப் பயன்படுத்தினால், புதிய ஆசைகள் வளருவதைத் தடைசெய்யலாம். அறிவின் ஒளியில், ஆசை விதைகள் கருகிப்போவதால் அவைகள் முளைத்துப் பயன்தரமுடியாமல் போகின்றன.

[1] ப. தா. (PD), VI, 54.

[2] இந்த ஒப்புமையிலிருந்து விளங்குவது இதுதான்: சீவன் முத்தன் என்பபடுவோன் உண்மையிலே விடுதலை பெற்றவனல்லன் என்பதும், அவன் பெற்றது ஆசன்ன முத்தியே (āsarna-mukti) என்பதும், அவனுக்கு உண்மையான விடுதலை நிகழுவது முத்தி என்பதும் பெறப்படும். இந்த ஒப்புமையைப் பஞ்சதசியில் காணலாம்.

இவ்வுலகப் பொருள்களுக்கு எத்தகைய மதிப்புங் கிடையாது என உணரும் முத்தனுக்கு, ஆசை என்ற நிலையால் எத்தகைய பயனுமில்லை. வறுத்த தானியங்கள் உண்ணுவதற்கே பயன்படும்; அவைகளிலிருந்து முளைகள் கிளம்பா. இதேபோன்று, உண்மையை உணர்ந்த முத்தனுக்குத் தன் ஆசைகளால் எவ்வித இடரும் கிடையாது; அவைகளிலிருந்து சிறிது இன்பம் கிடைக்கிறது என்று கூறலாம். ஆனுல், அந்த இன்பத்தையும் அவன் விரும்புவதில்லை. வினைகளின் பயன்களத்தனையும் விளைந்த பின்னர் வினைகள் அழிந்துபடுகின்றன, அல்லது மறைகின்றன. அனுபவத்துக்குக் காரணமாக விளங்கும் பிராரப்த வினைகள், எல்லா அனுபவங்களையும் கொடுத்த பின்னர் அவ் வனுபவங்கள் அழியும்போது அவைகளுடன் அழிந்துபடுகின்றன. நாம் அனுபவிக்கும் பொருள், உண்மை என்ற மயக்கத்தின் காரணமாகத்தான் துன்பம் விளைகிறது. உண்மையான, பிரம்ம அறிவின் காரணமாக இந்த மயக்கம் அகலுகிறது; இதனுல், பிராரப்த வினைகள் அவனை அணுகுவதில்லை. இந்த உலகமே கனவு போன்றது; அது நிலையாதது. மேலும், அதன் இயல்போ அறியமுடியாதது என்றெல்லாம் அறியும்போது, விடுதலை அடைந்த முத்தன் எப்படித்தான் இந்த உலகுடன் தொடர்புகொள்ள விரும்புவான்? நஞ்சின் விளைவை அறிந்த எவரும் நஞ்சை அருந்தார்; மூடர்களே அருந்துவர். இவ்வுலகத்தின் மாயையை உணரவல்லவர்கள் இவ் வுலகப் பொருள்களின் நிலையாமையை உணர்ந்து அவைகளுடனுள்ள தொடர்பைத் தவிர்ப்பார்கள்.

பிராரப்த நிலையை அறிவால் அழிக்கமுடியாது. அப்படி அழிக்க முடியுமென்ருல் இவ் வுலக முடிவை அதனுல் கொண்டுவர இயலுமே! எனவே, அது அறிவால் முடியாததாகும். இதிலிருந்து விளங்குவது என்ன? இப் பிரபஞ்ச இயல்பே மாயையென்பதும், இந்த மாயை காரணமாகத்தான் இப் பிரபஞ்சம் முடிவற்ற நிலையில் விளங்குகிறது என்பதும் தெரியவருகிறது. செப்பிடு வித்தையை மறுக்காதிருந்தும் அதை வெறும் கற்பனை அல்லது மாயமென்றே நாம் கருதுகிரேம். அதேபோன்று, பிராரப்தத்தால் விளையும் இவ் வுலக இன்பத்தையும் மறுக்காது, அவைகள் மாயையின்பாற்பட்டவை என்ற உணர்வுடன் அனுபவிப்பவர் விடுதலை பெற்ரோராவர். நாம் அனுபவிக்கும் உலகப் பொருள்கள் உண்மையானவை என்று உணர்த்துவது பிராரப்தத்தின் இயல்பன்று. ஆனுல், ஒவ்வோர் உயிரும் இவ் வுலகத்தில் கட்டாயம் இன்ப துன்பங்களை அனுபவிக்க வேண்டும் என்ற நிலையையே பிராரப்தம் நமக்குத் தருகிறது. இதிலிருந்து விடுபடுவது முடியாத காரியம். இங்கு நாம் அறிய வேண்டுவதொன்றுண்டு. அதாவது, அறிவும் பிராரப்தமும் தம்முள் முரண்பாடுமுள்ளவைகள் அல்ல. அவைகள், ஒரு பொருளின்

நிறமும் குணமும் போல் வெவ்வேறு உட்பொருள்களைத் தம்மகத்தே கொண்டுள்ளவை என்பதை நாமறிதல்வேண்டும்.

விடுதலையின்போது நம்முடல் வீழ்ந்துபட்டால், அத்துவித தத்துவத்தை உலகில் பரப்பும் சான்றோர்களையே உலகில் காண முடியாதே! இத்தகைய ஒப்பற்ற தத்துவ நிலையைக் கற்றுக் கொடுக்க யாருமில்லாதபோது, அதைப் படிக்கவோ, உணரவோ யாருக்குத் தான் முடியும்? உலகத்தின் இயற்கையாக விளங்கும் முரண்பட்ட அறிவும் அத்துவித நிலையால் விளையும் உண்மை அறிவும், தம்முள் சிறுதும் பொருந்தாதனவாக விருந்தால், இவ்விரண்டு வகை அறிவு நிலைகளையும் உணர்ந்த யாக்ஞவல்கியர் (Yājñavalkya) போன்ற சிறந்த தத்துவ ஆசிரியர்களைப்பற்றி நாம் எப்படிக் கேள்விப்பட முடியும்? முடியாது. எனவே, உலகின் பலதரப்பட்ட அல்லது முரண்பட்ட அறிவுநிலைகளை உணராதிருப்பதை விடுதலை எனக் கொண்டால், தூக்கநிலையில் நாமெல்லோரும் ஒருங்கே விடுதலையடைவதாகக் கூறல்வேண்டும். உண்மையைப்பற்றிய அறிவு இல்லாத காரணத்தால்தான் நாம் தூக்கத்தில் விடுதலை பெறுவதில்லை. எனவே, உண்மையாக விளங்கும் பிரம்மத்தைப்பற்றிய அறிவுதான் விடுதலைக்குக் காரணமாகிறது. இதனுல் முரண்பட்ட உலகியல் அறிவுநிலைகளை நாம் உணராதிருப்பதை விடுதலை எனக் கூறுதல் கூடாது

சீவன் முத்தர்கள் இந்த உலகத்தில்தான் வாழுகிருர்கள்; ஆனுல், இந்த உலகத்துடன் வாழ்வதில்லை. பிராரப்த வினைகளின் முடிவை நோக்கி அவர்கள் காத்திருக்கிருர்கள். இத்தகைய வினைகளால் விளையும் பலன்களிலும் அவர்களுக்குச் சிறிதுகூடப் பற்றுக் கிடையாது. தமது சமநிலையை அல்லது சமநோக்கை அவர்கள் எப்போதும் தவறவிடுவது கிடையாது. தன்முனைப்பற்ற குழந்தைகளையும், தன்னைப்பற்றி எதுவுமறியாத பைத்தியக்காரர்களையும் சீவன் முத்தர்களுடன் ஒப்பிடலாம். அவர்களின் பரந்த உளப்பாங்கில் செயலுமில்லை, செய்பவனுமில்லை; அனுபவமுமில்லை, அனுபவிப்பவனுமில்லை. காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் அப்பாற்பட்ட உலகில் அவர்கள் வாழுகிருர்கள். எனவே, காலமும் இடமும் அவர்களைப் பொறுத்தவரையில் பொருளற்றவைகளேயாகும். பகுப்பற்றதும், எப்போதும் நின்று நிலவக்கூடியதுமான பேரானந்த நிலையில் அவர்கள் திளைத்துக்கொண்டிருக்கின்றனர்.

6. முடிவுரை
(Conclusion)

சங்கரரால் நிறுவப்பட்ட உறுதியான அடிப்படைமேல், சிறந்த சிந்தனையாளர்களால் உருவாக்கப்பட்ட பெருமைமிக்க அத்துவித

தத்துவ அமைப்பை இதுவரையிலும் கண்டோம். இவ்வமைப்பிலும் வேறுபட்ட பல கருத்துகளை அவ்வப்போது கருத்திற்கொண்டோம். இத்தகைய வேறுபாடுகள் இந்தத் தத்துவ அமைப்பைச் சீர்குலைக்காது அதற்கு உரமூட்டுவதை நன்கு அறியலாம். பாரதிதீர்த்தரும் வித்யாரணியரும் தந்த அத்துவித தத்துவங்களையே நாம் படிக்க முற்பட்டபோதிலும், வேறுபல சிந்தனையாளர்களின் தத்துவங்களையும் ஏற்புடைத்தபோது படிக்கத் தவறவில்லை. அத்துவித தத்துவங்களைக் கூறவந்த பெருமக்கள், வெவ்வேறு வகைப்பட்ட அனுபவங்களுக்கும் மனப்பாங்குகளுக்கும் பொருந்தும்வண்ணம், வெவ்வேறு ஒழுங்கமைப்புகளைக் கொள்வாராயினர். இப்படிச் செய்யும்போது, அடிப்படை அல்லாத சிறு விளக்கங்களில் அவர்கள் வேறுபடுகின்றனர் என்பதை நாம் உணருகிறோம். சித்தாந்த லேசாவில் (Siddhāntaleśa) இறை வணக்கமாகத் திகழும் பாடலின் கண் அப்பயதீக்ஷிதர் கூறும் கருத்து போற்றத்தக்கது. புனித நதியாக விளங்கும் கங்கை, அழகிய திருமாலின் பாதங்களினின்றும் தோன்றி, பலவேறு வகைப்பட்ட நிலங்களை அடையும்போது பல்வேறு நதிகளாக மாறி விளங்குவதுபோல, பேரின்ப நிலையில் வீற்றிருக்கும் பகவத்பாதராக விளங்கும் சங்கரரின் இனிய தாமரை முகத்தினின்றும் சூத்திரபாஷ்யமாக (Sūtrabhāṣya) இரண்டற்ற நிலையிலுள்ள பிரம்ம தத்துவம் வெளிவந்து, பின்னர்வந்த அத்துவித ஆச்சாரியர்கள்மூலமாக அது பல்லாயிரக்கணக்காக வேறுபட்டுத் தழைத்துக்கொண்டிருக்கிறது. சங்கரரின் பின்வந்தோர் பல்வேறு வகைகளில். தங்கள் கருத்துகளைத் தெரிவித்தாலும், ஆன்மா ஒன்று என்பதையே முடிவில் நிறுவுகின்றார்கள். பிரம்மமே உண்மையானது. இந்த உலகம் வெறும் மாயையின்பாற்பட்டது. உயிருக்கும் பிரம்மத்துக்கும் எவ்வகை வேறுபாடும் கிடையாது[1] எனும் சங்கரரின் அடிப்படைக் கருத்துகளையே அவர்களும் தவறாது கொள்கிறார்கள் என்பதைக் கற்றோர்கள் அறிவர்.

[1] Brahma Satyam jagan mithyā jīvo brahmaiva nā' paraḥ.

BIBLIOGRAPHY

Ānandabodha Bhaṭṭārakacārya: 'Nyāya-makaranda'; Chowkhamba Sanskrit Book-depot, Benares.

Appayya Dīkṣita: 'Siddhāntaleśa-saṅgraha', 2 Vols., edited with a translation by S.S. Suryanarayana Sastri, University of Madras.

Bhagavad-gītā.

Bhāratītīrtha-Vidyāraṇya: 'Dṛg-dṛśya-viveka'.

Bhāratītīrtha-Vidyāraṇya: 'Pañcadaśī with the commentary of Rāmakṛṣṇa Paṇḍita'; Nirnayasagar Press, Bombay.

Bhāratītīrtha-Vidyāraṇya: 'Vivaraṇa-prameya-saṅgraha', edited by Ramasastri Tailanga (Vizizanagaram Sanskrit Series, No. 7); E.J. Lazarus and Co., Benares (1893).

Bhāsarvajña: 'Nyāya-sāra', edited by Mahāmahopādhyāya Pandit Vāsudeva Sastri Abhyankar and Prof. C.R. Devadhar.

Bradley, F.H.: 'Appearance and Reality'; Swan Sonnenschein and Co., Ltd., London (1908).

Cidghanānandagiri: 'Tattvānusaṃdhāna'.

Citsukha: 'Tattva-pradīpikā'; edited by Pt. Raghunath Kasinatha Sastri (Second Edition); Nirnayasagar Press, Bombay (1931).

Datta, D.M.: 'The Six Ways of Knowing'; George Allen and Unwin, Ltd., London.

Descartes: 'Discourse on Method and Metaphysical Meditations'; Walter Scott, London.

Dharmarāja: 'Vedānta-paribhāṣā'; edited by Mm. Anantakrishnag Sastri, University of Calcutta.

Gaṅgeśa Upādhyāya: 'Tattva-cintāmaṇi; edited by Paṇḍit Kāmākhyā Nātha Tarka-Vāgīśa; (Bibliotheca Indica Series).

Hiriyanna, M.: 'Outlines of Indian Philosophy'; George Allen and Unwin Ltd., London (1932).

Indian Historical Quarterly: Vols. VI, VII and XII.

Jadunath Sinha: 'Indian Psychology of Perception'; Kegan Paul and Co., Ltd.

Jñānaghanapāda: 'Tattvaśuddhi'; edited by S. S. Suryanarayana Sastri and E. P. Radhakrishnan.

Joachim, Harold H.: 'Nature of Truth'; Clarendon Press, Oxford (1906).

Kuppuswami Sastri, S.: 'A Primer of Indian Logic' according to Annaṃbhaṭṭa's 'Tarkasaṅgraha'; P. Varadachary and Co., Madras (1932).

Mādhava-Vidyāraṇya: 'Parāśara-mādhavīya.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Bhaktirasāyana.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Gūḍhārtha-dīpikā.'

Madhusūdana Sarasvatī: 'Siddhāntabindu'; translated by P. M. Modi.

Mānameyodaya: edited with a translation by C. Kunhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri (T.P.H.).

Max Müller: 'Six Systems of Indian Philosophy'; Longmans, Green and Co.

McTaggart: 'Nature of Existence'; Cambridge University Press.

'Mīmāṃsā-śloka-vārtika with Sucarita Miśra's 'Kāśikā' Commentary' (Chowkhamba Sanskrit Series, Benares).

Niścaladāsa: 'Vṛttiprabhākara'

Padmapāda: 'Pañcapādikā'; E. J. Lazarus and Co., Benares (Vizianagaram Sanskrit Series, No. 3).

Prakāśātman: 'Pañcapādikā-vivaraṇa'; edited by Ramasastri Bhagavatacharya (Vizianagaram Sanskrit Series, No. 3); E.J. Lazarus and Co., Benares (1892).

Pringle-Pattison: 'Idea of God'; Oxford University Press, London.

Radhakrishnan, S.: 'An Idealist View of Life'; George Allen & Unwin Ltd.

Radhakrishnan, S.: 'Indian Philosophy', 2 vols.; George Allen & Unwin Ltd., London.

Robinson and Robinson: 'Readings in General Psychology', University of Chicago Press, Chicago.

Śaṅkara: 'Commentary on the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad'; translated by Svami Madhavananda, Advaita Asrama, Mayavati.

Śaṅkara: 'Commentary on the Chāndogya Upaniṣad'; translated by Ganganath Jha.

Śaṅkara: Memorial Edition of his works; Sri Vani Vilas Press, Srirangam.

Sāyaṇa-mādhava: 'Sarvadarśanasaṅgraha'; edited by Mm. Vasudeva Sastri Abhyankar; Government Oriental (Hindu) Series, No. 1.

Surendranath Das Gupta: 'A History of Indian Philosophy'; Cambridge University Press.

Sureśvara: 'Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya-vārtika'; Anandasrama Sanskrit Series.

Sureśvara: 'Naiṣkarmyasiddhi'; edited with an Introduction by M. Hiriyanna; Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XXXVIII.

Suryanarayana Sastri, S. S. and T. M. P. Mahadevan: 'A Critique of Difference.' A free English rendering of the 'Bhedadhikkāra' of Nṛsiṃhāśramin', University of Madras (1936).

Taylor, A. E.: 'Elements of Metaphysics'; Methuen & Co., Ltd., London.

Udayana, 'Nyāyakusumāñjali'; edited by Pandit Laxman Sastri Dravid.

Upaniṣads (one hundred and eight): edited by Vasudev Laxman Shastri Pansikar; Nirnayasagar Press, Bombay.

Vācaspati; 'Bhāmatī' (catussūtri); edited with an English translation by S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja (T.P.H.) 1933.

Venkataramanayya, N.: 'Vijayangara: Origin of the City and the Empire'; University of Madras.

Vimuktātman: Iṣṭ-siddhi; Gaekwad's Oriental Series, No. LXV.

Whitehead, A. N.: 'Adventures of Ideas;' University Press, Cambridge (1933).

William James: 'Pragmatism'; Longmans, Green & Co. (1922).

William James: 'Psychology: A Briefer Course'; Macmillan Co., Ltd., London.

Yoga-vāsiṣṭha.

சொல் விளக்க அகராதி

Abhāva : இன்மை; இல்லாதிருத்தல்.

Adhidaivata : பிரபஞ்சத்தினுடைய.

Adhyāropā-' pavāda : ஒன்றின்மேல் வேறொன்றை ஏற்றிச் சொல்லுவதும், ஏற்றிச்சொன்ன ஒன்றைப் பின்னர் பின் வலித்தலும்

Adhyātma : தன்னைச் சார்ந்த, தனித்த.

Adhyayana : (ஆசானின் வாய்ச்சொற்களால்) கற்பது.

Adṛṣta : பின்னால் வரும் பயனைத் தருவிக்கச் செய்யப்படும் சடங்குகளால் பிறப்பிக்கப்படும் காணற்கரிய ஆற்றல்; இதை 'அபூர்வ' (apūrva) என்றும் கூறுவர்.

Advaitavidyācārya : அப்பயதீக்ஷிதரின் தந்தையான அரங்க ராஜரை இது குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

Agnihotra : இரட்டைப் பிறப்பெடுத்தவர் தாம் வாழுவது வரையிலும் கடமையாகக் கொள்ளப்படும் ஒருவகைச் சடங்கு.

Agnīṣomiyā : தீயையும் சோமனையும் குறிப்பவை, அல்லது அவர்களுக்குப் புனிதமானவை.

Anaikāntikatva : முடிவற்ற நிலை.

Anavasthā : வரம்பற்ற இறக்கம்.

Antaryāmin : நம்முள்ளத்தை ஆட்டிவைப்பவன்; மாயையுடன் சம்பந்தப்பட்டு ந்தப் பிரபஞ்ச வடிவாயமர்ந்திருப்பவன்.

Anvaya-vyatireka : இரண்டு (பொருள்கள்) இணைந்து தோன்றுவதையும் மறைவதையும் குறிக்கும்.

Apaccheda-nyāya : பின்னால் விளங்குவது முன்னால் விளங்கியதை மறைவுபடுத்தும் கருத்தாகும். பூர்வமீமாம்சகர்கள் கூறும் சடங்கு காரணமாகத்தான் இந்தப் பெயர் ஏற்பட்டது. கழுவாய்க் கடனாற்றும்போதுள்ள சடங்கில் புரோகிதர்கள் தீயை வலம்

வரும்போது, முன்னால் செல்லும் புரோகிதரின் அரைத் துண்டைத் தொடுவதைத் தவிர்ப்பதையே இது குறிக்கும்.

Atiprasaṅga : தேவையற்ற வகையில் விரிவுபடுத்துவது.

Atirātra : ஜோதிஷ்டோம வேள்வியின்போது வேண்டுமானால் செய்யவேண்டும் பகுதி.

Avaccheda-vāda : அவித்தையால் சம்பந்தப்பட்ட உயிர் பிரம்மம் போல் தோன்றுவதாகக் கூறுவது.

Avidyā : அறியாமை; அஞ்ஞானமெனவும் கூறலாம். இந்த அறியாமையின் ஆற்றல் இரு வகைத்து. ஒன்று உண்மையை மறைத்தல் (āvaraṇa); இரண்டு, பொய்யான ஒன்றை வெளிக்காட்டல் (vikṣepa).

Barhis : பலியின்போது பயன்படுத்தும் ஒருவகைப் புல்.

Bhagavatpāda : சங்கரரை வணக்கத்துடன் குறிப்பிடும் சொல்.

Bhaṭṭa : குமாரிலபட்டர் (கி.பி. 700); சுலோக வார்த்திகத்தை எழுதியவர்; பூர்வமீமாம்சகத்தின் இருபிரிவுகளும் இவரிடமிருந்து பிறந்தவைதாம்; உலகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் பட்டரின் கருத்தையே அத்துவிதவாதிகள் கொள்வர்.

Bhedābheda : வேற்றுமையும் ஒற்றுமையும் கலந்த ஒன்று.

Bhṛgu : உபநிடத்தில் கூறப்படும் துறவிகளில் ஒருவர்; தைத்திரிய உபநிடத்திலுள்ள பிரகுவல்லியில், தன் தந்தையின் அறிவுரைகளாலும், தன் ஆராய்ச்சியாலும் பிரமனின் இயல்பை பிருகு எவ்வாறு அறிந்து தெளிந்தார் என்பது கூறப்பட்டிருக்கிறது.

Brahmā : படைக்கும் கடவுள்; மூவகை இந்துக் கடவுளர்களில் விஷ்ணுவைக் காக்கும் கடவுளாகவும், அழிக்கும் கடவுளாகச் சிவனையும் கொள்வர்.

Brahmaloka : பிரம்ம உலகம்; சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் (VIII, iii, 2) பிரமனையே பிரமலோகமாகக் கூறப்படுகிறது.

Bṛhaspati-sava : ஒருவகைப் பலிச் சடங்கு. தைத்திரிய பிராமணத்தின்படி, புரோகிதராக விரும்பும் ஒருவர் இச் சடங்கைக் கொள்வார்; ஆஸ்வலாயண சிராத்த சூத்திரப்படி வாஜபேயத்தின் Vājapeya பின்னர் ஒரு புரோகிதரால் நடத்தப்பெறும் சடங்காகும்; சதபத பிராமணத்தில் இச் சடங்கை வாஜபேயத்துடன் ஒன்றுபடுத்திக் கூறுவர்.

Buddha : ஒளிபெற்ற பெரியார்; சித்தார்த்த அரசிளகுமரனுக்குப் (பிறப்பு Circa கி.மு. 567) சூட்டப் பெற்ற

பெயர். இவரை, சுகதர், சாக்கியமுனி, கௌதமர், ததாகதர் முதலிய பல பெயர்களினும் அழைப்பதுண்டு.

Cārvāka : இந்தியாவில் விளங்கும் பருமைக் கொள்கையின் பேர்; இது இன்பதத்துவத்தைக் கூறுவதால் இந்தப் பேர் வந்திருக்கலாம் (Cāru-vāga). பிரகஸ்பதியே இந்தத் தத்துவத்தைக் கூறியதாகக் கொள்வது வழக்கு; இதனல் இந்தக் கொள்கையை 'பார்கஸ்பத்தியக் கொள்கை' (Bārhaspatya doctrine) எனவுங் கூறுவர்; இது உலோகாயதமெனவுங் கூறப்படுகிறது.

Dhyāna : மனமொருமைப்பட்ட அல்லது கூரிய சிந்தனை நிலை.

Guṇa : குணம் ; பண்பு. பிரகிருதியான இயற்கைக்கு சத்துவம், இராஜஸம், தாமதம் என முப் பண்புகளுள்ளன.

Guru : சாதாரணமாக ஆசானையே குறிக்கும் ; ஆனல், மரபுப்படி, பிராபகரரின் அரிய ஆற்றலை எண்ணி வியந்து, அவர்தம் ஆசிரியரான குமாரிலர் அவருக்குச் சூட்டிய பட்டமாகும் ; தற்காலத்திய கூற்றுப்படி பிரபாகரர் குமாரிலருக்கும் முன்னரே வாழ்ந்ததாகவும், குமாரிலர் ஜைமினியக் கருத்துகளைப் பிரபாகரரிடமிருந்து வேறுபட்டவகையில் விளக்கியதாகவும் கூறப்படுகிறது.

Hetv-asiddhi : முக் கூற்று வாதத்தில் பேருண்மையாக விளங்கும் முதற்கூற்று. நிறுவப்படாதிருத்தல்; இது ஒரு போலியாகும்.

Hiraṇyagarbha : பிரபஞ்ச வடிவில் ஆன்மா நுண்ணிய உலகத்தைப் படைத்தல்; சூத்திராத்மன் எனவும் கூறப்படும்.

Indra : தேவர்களை ஆளுபவன் ; இந்திரனுக்கும் அவனுடைய ஆசானன பிரஜாபதிக்கும் நடந்த விவாதத்தைச் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் காணலாம்.

Indriyas : ஞானேந்திரியங்களும் கர்மேந்திரியங்களும்.

Iṣīkā : நீரில் வளரும் ஒருவகைக் கொடி.

Janaka : மிதிலையரசன் ; சீதையின் தந்தை ; இவர் அரசனுகவும் தத்துவ ஞானியாகவும் விளங்கினர்.

Jina : 'ஜீ' என்பதற்கு 'வெற்றி பெறுதல்' என்பது பொருளாகும் ; அதாவது, 'தன்னையே கட்டியாளத் தகுதியுள்ளவன்' என்பது பொருளாகும். கடைசி சமணத் துறவியாக விளங்கிய வர்த்தமானர் அல்லது மகாவீரரை (கி.மு. 540) இது குறிக்கும். ஆருகதர்கள் (Ārhatas), க்ஷபணகர்கள் (Kṣapaṇakas) என்பன சமணர்களின் வேறு பெயர்களாகும்.

Jivanmukti : உடலுடன் விளங்கும்போதே விடுதலை அடைவது.

Jñāna-lakṣaṇa-sannikarṣa : அசாதாரணப் புலித்தொடர்பு; அல்லது சிந்தனையால் எழுப்பப் பெற்ற பொருளை அறிவதன் மூலம் தொடர்பு கொள்ளுவது. நையாயிகர்கள் கூறும் மூவகை அசாதாரணப் (alaukika) புலத் தொடர்புகளில் ஒன்று; மற்றைத்தொடர்புகள் Sāmānya lakṣaṇa வும் yokaja வும் ஆகும், இத்தகைய தொடர்புமூலமாக ஒரு புலன் வழி வேறு புலன்களைப்பற்றிய அறிவை அறியமுடியும். மணத்தின்மூலமாகச் சந்தனத்தை அறியாதபோதும் அதைப்பற்றி வேறு புலன்களால் அறிவதை நாம் சான்ருகக் கொள்ளலாம்.

Jyotiṣṭoma : ஒரு வகை வேள்விச் சடங்கின் பெயர். Agniṣṭoma -த்தின் ஒரு வகையைச் சார்ந்ததாகும்.

Kalhāra : வெண்தாமரை.

Karma : சடங்கு; வினை; சில வினைகளைச் செய்யவேண்டுமென்றும் (vidhita), சில வினைகளை விளக்கவேண்டுமென்றும் (pratiṣiddha) வேதங்கள் கூறும். வேண்டுமானுல் செய்யவேண்டுவதைக் காம்யகர்ம (kāmya-karma) மென்றும், செய்யவேண்டும் செயல்களை நித்தியகர்ம (nitya-karma) மென்றும், சில வேளைகளில் செய்யப்படும் சடங்கை நைமித்திய கர்ம (naimittika-karma) மென்றும் கூறுவர்; கடந்த காலத்தில் பல பிறப்புகளில் செய்த வினைகளையும், இந்தப் பிறவியில் செய்த வினைகளையும் சேர்ந்த மொத்த வினைகளையும் இச் சொல் குறிப்பிடும்.

Kuśa : புனிதமாகக் கருதப்படும் ஒருவகைப் புல்; இதைச் சமயச் சடங்குகளின்போது பயன்படுத்துவர்.

Mahā-vākyas : 'அதுவே நீ' எனப்படும் முக்கிய உபநிடதக் கூற்றுகள். இத்தகைய கூற்றுக்கள் பிரமத்துக்கும் ஆன்மாவுக்குமுள்ள வேறுபாடற்ற நிலையைக் காட்டுகின்றன.

Māyā : இவ்வுலகத்தைப் பொய்ம்மையாகக் காட்டி வரையறை செய்யமுடியாத நிலைப்பட்ட ஒரு கருத்தாகும்; சில அத்துவித வாதிகள் மாயையையும் அவித்தையையும் வேறுபடுத்துவர்; ஆனுல், விவரணக் கருத்துடையவர்கள் இவ் விரண்டும் ஒன்று எனக் கூறுவர்.

Mīmāṃsā : ஆராய்ச்சி என்பது இச் சொற்றொடரின் பொருள். பூர்வமீமாம்ஸமே மீமாம்ஸகமாகும். அறுவகைத் தத்துவங்களில் ஒன்ருகும். மீமாம்ஸ சூத்திரத்துக்கு சபரஸ்வாமின் (Sabaras-vāmin) தந்த உரையால் இரு பிரிவுகள் தோன்

றின : அவைகள் பிரபாகரரின் வழியும், குமாரில பட்டரின் வழியுமாகும்.

Mumukṣu : விடுதலையை வேண்டி நிற்பவன்.

Nārada : உபநிடதத்தில் கூறப்படும் ஒரு துறவி. நாரதருக்கும் சனத்குமாரருக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடல் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் குறிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

Nighaṇṭu : சொற்களைப்பற்றிய நூல்.

Nirguṇopāsanā : பிரமத்தைப் பண்பற்ற நிலையில் வழிபடல்.

Nyāya : அறுவகைத் தத்துவத் துறைகளில் ஒன்று; 'நியாயம்' எனும் சொல் 'பின்னுக்குச் செல்லுவதைக்' குறிக்கும். அதாவது, வாதத்தையும் அளவையும் இது குறிக்கும். அடிப்படைத் தத்துவநிலையில் இது காட்சிப் பொருட் கொள்கையைச் சாரும். வைசேடிக தத்துவத்துடன் இணைந்து விளங்கும். இதை hetu-vidyā, tarka-vidyā, vada-vidyā எனக் கூறுவர். இக் கருத்தைக் கொள்பவர்களை வாதமிடுபவர்கள் (Logicians) என்பர்.

Pāñcarātra : ஆகம அடிப்படையில் விளங்கும் ஒரு தெய்வ வணக்கம். Ekānta, Bhagavata, Satvata அல்லது ekāyana போன்ற கருத்துகளுடன் இதை ஒப்பிடலாம். 'இந்தத் தத்துவத்தின் முன் மற்றை ஐந்து சாத்திரங்களும் இருளாக விளங்கும்' என 'Padmatantra' எனும் நூல் சிறப்பிக்கும்.

Parasparāśraya : ஒன்றுக்கொன்று சார்ந்து நிற்கும் நிலை; அளவைப் போலி.

Pariṇāma-vāda : மாறுபடுவதைப்பற்றிய கொள்கை; 'இவ்வுலகமே பிரமத்தின் மாறுபட்ட நிலை'யென பிரமப் பரிணாமவாதிகள் (Brahma-pariṇāma-vāda) கூறுவர். 'மூலப்பிரகிருதியின் மாறுபாடே இவ்வுலகம்' என்று பிரகிருதி பரிணாமவாதிகள் (Prakṛti-pariṇāma-vāda) கூறுவர்.

Prājña : தூக்கநிலையில் அறியாமைக்குச் சாட்சியாக விளங்கித் தனித்த வடிவுடைய ஆன்மா.

Prakaraṇa : அதிகாரம், பகுதி, தலைப்பு.

Prakṛti : மூல இயற்கை; தோற்றத்துக்கே அடிப்படை என சாங்கியர்கள் கூறுவர். Pradhāna என்றும் இதைக் கூறுவர்.

Pramāṇa : சான்று; நேர்மை அறிவின் கருவிகள்: நேர்மை அறிவெனக் கூறுவதுமுண்டு.

Prārabdha-karma : தொல்வினை ; உடலெடுத்த இப் பிறவியில் தொல்வினையின் காரணமாக ஏற்படும் விளைவாகவும், இவ்வுடல் வாழ்வுக்குக் காரணமாக விளங்கும் வினையாகவும் அமைகிறது. ஆன்ம விடுதலை பெற்ற பிறகுங்கூட இந்தத் தொல்வினை தொடருகிறது ; துன்பத்தால் இவ் வினைகள் மறைவது வரையிலும் இவ் வினைகளை அழித்தல் அரிது.

Prasaṅkhyāna : ஆழ்ந்த சிந்தனையின் தொடர்ந்த நிலை ; பிரமத்தைப்பற்றிய உள்ளறிவு நிலையின் கருவியெனக் கூறலாம். இதுவே மந்தணரின் கருத்து; பாமதி தத்துவத்தின் கருத்தும் இதுவேயாகும்.

Pratibimba-vāda : அறியாமையில் பிரமமாக பிரதிபிம்பிக்கப்படும் உயிரைப்பற்றிய கருத்து.

Rājasūya : இவ்வுலகமனைத்தையும் ஆளுவதற்காகச் செய்யப்படும் வேள்வி ; க்ஷத்திரியர்களுக்குமட்டுமே இந்த வேள்வியைச் செய்ய உரிமையுண்டு.

Rāma : இராமாயணத்தின் தலைவன் ; திருமாலின் திருவவதாரங்களில் ஒன்று ; இவர் தசரதனைத் தந்தையாகவும், சீதையை மனைவியாகவும் கொண்டவர்.

Śākāyanya : சாகாயன்யருக்கும் (Śākāyanya) பிரகத்திரதருக்கும் (Bṛhadratha) நடந்த உரையாடலை 'மைத்ரேயனீயம்' கூறும்.

Samādhi : மிக உயர்ந்த தன்னறிவுமயமாயிருக்கும் நிலை. இங்கு சிந்தனைகளெல்லாம் சிந்தனைப் பொருளில் அடங்கி ஒன்றுகிறது.

Sāman : ஒரு புகழ்ச்சிப் பாடல்; ஒருவகைச் சீர்களைக்கொண்ட பாடல் ; சாமவேதக் கூற்றுகளையும் இது குறிக்கும்.

Saṃsāra : சாதாரண உலக வாழ்வு ; பிறவிப் பெருங்கடல்.

Sāṁkhya : அறுவகைத் தத்துவங்களில் ஒன்று ; கபிலரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதாகக் கூறுவர் ; பூரணமாகப் பல உண்மைகளை எண்ணிப் பார்ப்பதையும் தத்துவ ஆராய்ச்சி செய்வதையும் இச் சொல் குறிப்பிடுவதாகக் கூறுவர்.

Śara : நீரில் வளரும் ஒருவகைச் செடி.

Śiṇśapa : ஒருவகை மரம் (அசோக மரம்).

Sopādhika-bhrama : புறநிலைத் தழுவல்களால் ஏற்படும் மயக்கம் ; சிவந்த பூவினருகிலுள்ள படிகம் சிவப்பாகத் தெரிவதையும், காமாலையுள்ளவன் கண்ணுக்கு வெண் சங்கும் மஞ்சளாகத் தெரிவதையும் சான்றுகளாகக் கூறலாம்.

Śravaṇa : கேள்வி (வேதாந்தத்தைக் கேட்பது).

Śrīmukha : ஒரு கடிதம்

Srīpāda : போற்றுதற்குரிய சொல்.

Śnka : வியாசரின் மகன்; பிறந்ததுமுதலே மெய்ஞ்ஞானியாய் விளங்கியதாகக் கூறப்படுபவர்.

Śūnyavāda : நான்குவகைப் பௌத்தக் கொள்கைகளில் ஒன்றாகும். வெறுமைதான் முடிவாய தத்துவத்தின் இயல்பாகும் (Śūnyam tattvam); இதை asad–vāda என்றும், mādhyamika என்றும் கூறுவர். தனது அறநிலையை நடுப்பாதை (madhyama) எனக் கூறுவர் புத்தர்.

Sūtrabhāṣya : வேதாந்த சூத்திரத்திற்கு சங்கரர் தந்த விளக்கவுரையை இது குறிப்பிடும்.

Śvetaketu : உத்தாளகரின் மகன்; 'அதுவே நீயாவாய்' எனும் பேருண்மையைத் தன் தந்தையால் அறிவிக்கப்பட்டவர் (சாந்தோக்கிய உபநிடதம்).

Taddhita : பெயர்ச்சொல் முடிவுகளைக் குறிக்கும்.

Taijasa : கனவு-அனுபவத்தின்போது சூக்ஷ்ம உடலில் தன் முனைப்புடன் விளங்கும் ஆன்மா.

Tatkratu : தானே தான் சிந்தித்த பொருளாவது எனும் கருத்து.

Triputi : ஒன்றை உணரும்போது அல்லது அறியும்போதுள்ள மூன்று வேறுபாடுகள்: அறிபவன், அறிபொருள், அறியும்வகை

Upakrama-nyāya : முன்னது பின்னதைவிடவும் வலுவுள்ளது எனும் கருத்து.

Vaiśyaṣṭoma: வைசியர்கள் செய்யத்தகும் வேள்விச் சடங்கு.

Vāmadeva : ஒரு முனிவரின் பெயர்; இவர் பிறப்புமுதலே சீவன் முத்தராக விளங்கியதாகக் கூறுவர்.

Varṇaka : அதிகாரம்.

Vārtikakāra : சுரேஸ்வரர், Bṛhadāraṇyaka - upaniṣad - bhāṣya-vārtika-த்தின் ஆசிரியர்; விசுவரூபாச்சாரியார் (Viśvārūpacārya) எனவுங் கூறுவர்.

Vāranā : பதிவு எண்ணங்கள்; Saṃskāra என்றும் கூறுவர்.

Vivaranā-kāra : பிரகாசாத்மன் (12ஆம் நூற்றாண்டு) பத்மபாதாவினுடைய 'பஞ்சபாதிகத்தின்' (Pañcapādikā) விளக்கவுரையான Pañcapādikā-vivaraṇa-த்தின் ஆசிரியர்.

Vedānta : வேதங்களின் முடிவு; சாதாரணமாக, உபநிடதங்கள் வேதங்களின் முடிவாக விளங்குவதால் அவைகளையே குறிக்கும். பெரும்பாலும் அத்துவித தத்துவத்தையே குறிக்கும் என்னலாம்.

Vidyāraṇya : 'கற்குமறிவில் காட்டைப் போன்றது' என்பது பொருள்; இந்த அடைமொழியை மாதவருக்கும் பாரதி தீர்த்தருக்கும் வழங்குவர். ஆனல், மரபு வழக்குப்படி, விஜயநகர அரசில் அமைச்சராக விளங்கிய மாதவாச்சாரியார் சன்னியாசம் அல்லது துறவு பூண்டபின்னர் ஏற்ற பெயரெனக் கூறுவர்.

Vijñāna-vāda : ஒருவகைப் பௌத்த தத்துவம்: கருத்துக்கொள்கையைச் சார்ந்தது; இதை yogācāra என்றும் கூறுவர்.

Virat : பருமையுலகுக்குக் காரணமாக விளங்கும் இப் பிரபஞ்ச வடிவுடைய ஆன்மா.

Viśeṣanatā : வெறுமையை அல்லது இன்மையை அறிவதற்கு நையாயிகர்களால் கூறப்படும் ஒருவகைத் தொடர்பு (sannikarṣa)

Viśva : நனவுநிலையில் தன்முனைப்புடன் விளங்கும் தூலஉடம்பில் அமைந்திருக்கும் ஆன்மா.

Vivarta-vāda : ஓர் அத்துவிதக் கருத்து; இல்லாத ஒன்றை பிரமத்தின்மீது மாயையால் ஏற்றிக் கூறுவதால் இவ்வுலகம் பொய்மைத் தோற்றமாக அமைகிறது எனும் கருத்து.

Yajñavalkya : உபநிடதத்தில் விளங்கும் பேரறிவாளர்; அன்பின் இருப்பிடமாக நம் ஆன்மா விளங்குகிறது எனும் உண்மையைத் தன் மனைவியான மைத்திரேயியிடம் விளக்குவதாக 'பிரகதாரண்யகம்' கூறும்.

Yoga : பாதை; நெறி; அறுவகைத் தத்துவக் கொள்கைகளில் ஒன்று; சாங்கிய உளவியலையும் அதன் அடிப்படைத் தத்துவங்களையும் ஏற்பதுடன், இறைவனின் இருத்தல் நிலையை ஒப்புக்கொள்கிறது; உலகத்தைச் செம்மைப்படுத்தும் வழிமுறைகளைக் கூறுகிறது. உருவமற்ற இறைவனைப் பணிய யோகநெறியைக் கொள்வர் பாரதிதீர்த்தர்; ஆனல், யோகத்தை வெறும் ஆராய்ச்சியாகக் கொள்வர் சாங்கியர்.

கலைச்சொல்லகராதி

(தமிழ் - ஆங்கிலம்)

அகக்காட்சி — Internal perception
அகநிலையால் கட்டுப்படுத்தப் பெற்ற அறிவாற்றல் — Subject-intelligence
அகநிலைக் கொள்கை — Subjectivism
அகப்புலன் — Internal organ
அகரவரிசை — Index
அசாதாரணமான — Abnormal
அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்து — Metaphysics
அடிப்படைப் பொருள் — Substrata
அணிந்துரை — Foreword
அண்மை — Proximity
அமைப்பு — System
அழிவற்றது — Eternal
அருத்தாபத்தி — Presumption
அளவை — Logic
அறிவளவையியல் — Epistemology
அறிமுகம் — Introduction
அறிவாற்றல் — Intelligence
அறிநிலை, அறிவுநிலை, அறிதல் — Cognition
அறியாமை — Nescience
அறியாநிலை — Non-cognition
அறிபொருள் — Content of cognition
அறிவியல் — Science
அறிந்ததாகக் கொள்ளும் திறன் — Known-ness
அறியொணாக் கொள்கை — Agnosticism
அனுமானம் — Inference
அனுபலப்தி — Non-cognition
ஆய்வு, ஆராய்தல் — Reason

ஆன்மா	—	Self
ஆன்மாவற்றது	—	Non-self
ஆழ்ந்த அறிவு	—	Reflective cognition
ஆழ்ந்த சிந்தனை	—	Contemplation
இடப்பண்பு	—	Spatial attribute
இடைப்பட்ட அறிவு	—	Mediate knowledge
இருக்கை	—	Existence
இருப்பிடம்	—	Locus
இயற்றிநிலை	—	Will
இறைவழி வெளிப்பாடு	—	Revelation
இறையில் கொள்கை	—	Atheism
இன்மை	—	Non-existence
இன்பம்	—	Happiness
உடல்-உள்ளச் சிக்கல்	—	Mind-body problem
உட்பொருள் தன்மை	—	Contentness
உடனடியாக	—	Immediate
உள்பொருள் (பரம்பொருளின்)	—	Reality
உணராதிருத்தல்	—	Non-apprehension
உய்த்தறிதல்	—	Presumption
உருண்டை	—	Orb
உயிர்த்தன்மை	—	Jiva-hood
உயிர்	—	Self, Jiva
உலோகாயதர்கள்	—	Materialists
உளத்திரிபு	—	Psychosis
உளம்	—	Mind
உள்ளுணர்வு	—	Intuition
உவமை	—	Analogy
உறுதியற்றநிலை	—	Inconstancy
ஊகம்	—	Inference
எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்	—	Counter-correlate
எதிர்நோக்கி நிற்கும் திறன்	—	Expectancy
எல்லாமறிதல்	—	Omniscience
ஏற்றிக் கூறுதல்	—	Superimposition
ஐயமுறை	—	Method of universal doubt
ஒப்பற்ற உயிர்	—	Supreme being
ஒப்புமை	—	Analogy
ஒரு காரியத்துக்கு மூலமாகக் கூறப்படும் பல காரணங்கள்	—	Plurality of causes
ஒருமைக் கொள்கை	—	Monism
ஒழுங்கமைப்பு	—	System

ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும் தொடர்பு	—	Reciprocal dependence
கடவுள்	—	God
காட்சி	—	Perception
காட்சிப் பொருள் கொள்கை	—	Realism
காரணகாரியம்	—	Causality
காரணக் கூட்டு	—	Causal aggregate
காலம்	—	Time
குறை நிரப்புதல்	—	Supplementation
கூறுகள்	—	Factors
சடங்குகள்	—	Rites
சாட்சி-ஆன்மா	—	Witness-self
சாட்சி-அறிவாற்றல்	—	Witness-intelligence
சாதாரண அறிவு	—	Commonsense
சார்பு-உண்மை	—	Relative truth
சுருக்கக் குறியீடுகள்	—	Abbreviations
செயல்வகை-ஆன்மா	—	Agent-self
தத்துவம்	—	Philosophy
தழுவல்கள்	—	Adjuncts
தள்ளுபடி செய்யவேண்டியது	—	Nullity
தற்பண்பு	—	Intrinsic
தன்னிலையில் கொள்ளும் கருத்து	—	Stand-point
தனித்தவைகள்	—	Particulars
தன்னை மறந்த நிலை	—	Spell
தானுயிருத்தல்	—	Self-existence
தானே தான் ஒளிரும் நிலை	—	Self-luminous
தியானம்	—	Meditation
திரிபுக் காட்சி	—	Illusion
திறங்கள்	—	Capacities
தீமை	—	Demerit
துணை	—	Auxiliary, Subsidiary
தூண்டிகை	—	Stimulus
தொடக்கமற்றது	—	Beginningless
தொடர்புபடுத்தல்	—	Correlate
தொடர்பற்ற பொருள்களைப்பற்றி அறியாதிருத்தல்	—	Non-apprehension of non-relation
நடத்தைக் கொள்கை	—	Behaviourism
நடுப்பொருள் நீக்க நியதி	—	Law of excluded middle
நன்மை	—	Merit
நாமாகக் கைக்கொள்ளும் காட்சி	—	Acquired perception

நிரந்தரமானது	— Eternal
நினைவில் ஒன்றை அறிதல்	— Recognition
நினைவு	— Memory
பகுப்பு	— Part
பண்பு	— Quality
பதிவெண்ணங்கள்	— Residual impressions
பரமகருத்துக் கொள்கை	— Absolute idealism
பருமைக் காரணம்	— Material cause
பருமைக் கொள்கை	— Materialism
பருமைத் தன்மை	— Spatiality
பாதிக்கப்படாதது	— Unaffected
பிரதிபிம்பம்	— Reflection
பிரித்தறியா நிலை	— Non-discrimination
புறநிலையால் கட்டுப்படுத்தப் பெற்ற அறிவாற்றல்	— Object-intelligence
புறப்பண்பு	— Extrinsic
பூரண உண்மை	— Absolute truth
பூரண நிலை	— Perfection
பேரானந்தம்	— Bliss
பேரின்பம்	— Bliss
பொது அறிவு	— Commonsense
பொதுமை	— Generality
பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக் கொள்கை	— Doctrine of illusory manifestation
போலி	— Fallacy
மறைதல்	— Sublation
மறைவு	— Sublation
மறைக்க முடியாத நிலை	— Unsublatability
மனம்	— Mind
மாறுபாடு	— Transformation
முக்கூற்று வாதம்	— Syllogism
முதன்மையானது	— Principal
முடிவற்ற நிலை	— Infinite regress
மூலப்பிரதி	— Prototype
மூல அறிவு	— Original cognition
வரையறை செய்யமுடியா நிலை	— Indeterminability
வலுவற்ற நிலை	— Impotent
வரம்பற்ற நிலை	— Infinitude
வாய்மை	— Verbal knowledge
வாய்மைச் சான்று	— Verbal testimony

வாதம்	—	Argument
வானவெளி	—	Ether
விடுதலை	—	Release
வினை	—	Karma
விளைவு	—	Consequent effect
வெளிப்படு தகுதி	—	Fitness for manifestation
வெளிப்பாட்டு நிலை	—	Manifestation
வேறுபாடின்மை	—	Non-difference
வேறுபாடற்ற நிலை	—	Non-difference

கலைச்சொல்லகராதி

(ஆங்கிலம் - தமிழ்)

Abbreviations	—	சுருக்கக் குறியீடுகள்
Abnormal	—	அசாதாரணமான
Absolute truth	—	பூரண உண்மை
Absolute idealism	—	பரமகருத்துக் கொள்கை
Acquired perception	—	நாமாகக் கைக்கொள்ளும் காட்சி
Adjectival theory of non-existence	—	இன்மையை வரையறை செய்யும் கொள்கை
Adjuncts	—	தழுவல்கள்
Agent-self	—	செயல்வகை ஆன்மா
Agnosticism	—	அறியொணாக் கொள்கை
Analysis	—	பகுமுறை ஆய்வு
Argument	—	வாதம்
Atheism	—	இறையில் கொள்கை
Auxiliary	—	துணை
Beginningless	—	தொடக்கமற்றது
Behaviourism	—	நடத்தைக் கொள்கை
Bliss	—	பேரின்பம், பேரானந்தம்
Capacities	—	திறங்கள்
Causal aggregate	—	காரணக் கூட்டு
Causality	—	காரணகாரியம்
Cognition	—	அறிதல், அறிநிலை, அறிவுநிலை
Commonsense	—	பொது அறிவு
Contentness	—	உட்பொருள் தன்மை
Content of cognition	—	அறிபொருள்
Consequent	—	விளைவு
Contemplation	—	ஆழ்ந்த சிந்தனை
Correlate	—	தொடர்புபடுத்தல்
Counter-correlate	—	எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்

Demerit — தீமை
Doctrine of illusory manifestation — பொய்ம்மை வெளிப்பாட்டுக் கொள்கை
Effects — விளைவு
Epistemology — அறிவளவையியல்
Eternal — அழிவற்றது, நிரந்தரமானது
Ether — வானவெளி
Existence — இருக்கை
Expectancy — எதிர்நோக்கி நிற்கும் திறன்
Factors — கூறுகள்
Fallacy — போலி
Fitness for manifestation — வெளிப்படு தகுதி
Foreword — அணிந்துரை
Generality — பொதுமை
God — கடவுள்
Happiness — இன்பம்
Illusion — திரிபுக் காட்சி
Illusoriness — பொய்ம்மை
Immediate — உடனடியாக
Impotent — வலுவற்ற
Inconstancy — உறுதியற்ற
Index — அகரவரிசை
Indeterminable — அளப்பரு நிலை, வரையறை செய்யமுடியா நிலை
Infinitude — வரம்பற்ற நிலை
Infinite regress — முடிவற்ற நிலை
Inference — அனுமானம், ஊகம்
Intelligence — அறிவாற்றல்
Internal perception — அகக்காட்சி
Internal organ — அகப்புலன்
Introduction — அறிமுகம்
Intrinsic — தற்பண்பு
Intuition — உள்ளுணர்வு
Jivahood — உயிர்த்தன்மை
Karma — வினை
Knownrness — அறிந்ததாகக் கொள்ளும் திறன்
Law of excluded middle — நடுப்பொருள் நீக்க நியதி
Locus — இருப்பிடம்
Logic — அளவை
Materialism — பருமைக் கொள்கை

கலைச்சொல்லகராதி

(ஆங்கிலம் - தமிழ்)

Abbreviations	—	சுருக்கக் குறியீடுகள்
Abnormal	—	அசாதாரணமான
Absolute truth	—	பூரண உண்மை
Absolute idealism	—	பரமகருத்துக் கொள்கை
Acquired perception	—	நாமாகக்கைக்கொள்ளும் காட்சி
Adjectival theory of non-existence	—	இன்மையை வரையறை செய்யும் கொள்கை
Adjuncts	—	தழுவல்கள்
Agent-self	—	செயல்வகை ஆன்மா
Agnosticism	—	அறியொணுக் கொள்கை
Analysis	—	பகுமுறை ஆய்வு
Argument	—	வாதம்
Atheism	—	இறையில் கொள்கை
Auxiliary	—	துணை
Beginningless	—	தொடக்கமற்றது
Behaviourism	—	நடத்தைக் கொள்கை
Bliss	—	பேரின்பம், பேரானந்தம்
Capacities	—	திறங்கள்
Causal aggregate	—	காரணக் கூட்டு
Causality	—	காரணகாரியம்
Cognition	—	அறிதல், அறிநிலை, அறிவுநிலை
Commonsense	—	பொது அறிவு
Contentness	—	உட்பொருள் தன்மை
Content of cognition	—	அறிபொருள்
Consequent	—	விளைவு
Contemplation	—	ஆழ்ந்த சிந்தனை
Correlate	—	தொடர்புபடுத்தல்
Counter-correlate	—	எதிர்த்தொடர்புபடுத்தல்

Realism — காட்சிப் பொருள் கொள்கை
Reality — (பரம்பொருளின்) உள்பொருள்
Reciprocal dependence — ஒன்றை ஒன்று அண்டி நிற்கும் தொடர்பு
Recognition — நினைவால் ஒன்றை அறிந்து கொள்ளுதல்
Reflection — சாய்கை, பிரதிபிம்பம்
Reflective cognition — ஆழ்ந்த அறிவு
Relative truth — சார்பு-உண்மை
Release — விடுதலை
Residual impressions — பதிவெண்ணங்கள்
Revelation — இறைவழி வெளிப்பாடு
Rites — சடங்கு
Sacrifice — வேள்வி
Science — அறிவியல்
Self — உயிர், ஆன்மா
Self-existence — தானாயிருத்தல்
Self-luminous — தனக்குத் தானே ஒளிருதல்
Spatial attribute — இடப்பண்பு
Spell — தன்னை மறந்த நிலை
Stand-point — தன்னிலையில் கொள்ளும் கருத்து
Stimulus — தூண்டிகை
Solipsist — தானே தனக்கு உட்பொருள் எனும் கொள்கையினர்
Sublation — மறைதல்
Subject-intelligence — அகநிலையால் கட்டுப்படுத்தப் பெற்ற அறிவாற்றல்
Subjectivism — அகநிலைக் கொள்கை
Subsidiaries — துணைகள்
Super–imposition — ஏற்றிக் கூறுதல்
Supreme being — ஒப்பற்ற உயிர்
Substrata — அடிப்படைப் பொருள்
Supplementation — குறை நிரப்புதல்
Syllogism — முக்கூற்று வாதம்
System — அமைப்பு, ஒருங்கமைப்பு
Teleology — நோக்க அமைப்புக் கொள்கை
Time — காலம்
Transformation — மாறுபாடு
Unaffected — பாதிக்கப்படாதது

Unsublatability	—	மறைக்கமுடியாத நிலை
Verbal knowledge	—	வாய்மை அறிவு
Verbal testimony	—	வாய்மைச் சான்று
Will	—	இயற்றிநிலை
Witness-intelligence	—	சாட்சி-அறிவாற்றல்
Witness-self	—	சாட்சி-ஆன்மா

பொருளடக்க அகரவரிசை

அக்கியாதி, 86, 101-107
அகங்காரம் (தன்முனைப்பு), 10, 140, 201, 275
அகப்புலன், 12, 17, 18, 118, 142, 156, 167, 173, 199, 200, 207, 223, 227, 235, 245, 256, 258, 275, 283, 290
அகநிலைக் கொள்கை
அசத்காரியவாதம், 70, 72
அசத்கியாதி (சூன்யககியாதி), 86-95, 110
அதர்மம் (தீமை), 11
அத்துவித வித்யாச்சாரியார், 170, 239
அபிகிதான்வய வாதம், 53-58
அபச்சேத நியாயம், 64, 116
அபூர்வம், 54 கு
அப்பிரமா, 18
அப்பய தீக்ஷிதர், 6, 7, 230
அமலானந்தர், 114
அரிஸ்டாட்டில், 117
அருத்தாபத்தி, 18, 42, 231, 273, 276-277
அவித்தை (Nesc), 11-18, 83, 112-115, 136, 151, 184-186, 204, 207, 220-222, 228, 229, 231, 237, 238, 240, 248-251, 256, 259, 264, 267, 268, 271, 283, 304, 308
அளப்பரும் நிலை
அறிவளவை நிலை, 10, 119
அறிவாற்றல், 10, 12, 13, 15-17, 20-22, 32, 40, 47, 61, 112, 117, 118, 126, 127, 131, 133, அதி: 4, 167, 170, 171, 185, 190, 194, 200-202, 216, 220-223, 229, 237, 238, 241-245, 246, 255-257, 261, 262-264, 267, 270, 276, 277, 291-292, 303
அறிவாற்றல்—அறிவின்மை, 141
அறிபவன்
அறியாமை, 11, 12, 207, 224, 225, 228, 237, 239, 248-51, 298, 301, 308
அறிபவனும் அறிபொருளும்
அனிர்வசனியக்கியாதி, 110, 111, 115
அனுபலத்தி (இன்மைநிலை), 18, 43-48, 160-161, 231, 262, 311
அனுமானம், 18, 27, 35-38, 80, 116, 156, 198, 203, 217, 218, 260, 274, 276
அனுபவம், 31, 45, 49, 51, 76, 84, 95, 97, 106, 118, 124, 134, 136, 141, 142, 143, 144, 151, 153-158, 174, 175, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 191, 193, 240, 257, 270, 271, 292, 296, 297
அனுபவக் கொள்கை, 120
அனு விவசாய ஞானம், 22, 73, 74
அன்விதா பிதான வாதம், 53-58
அன்யதாக்கியாதி, 86, 107-110, 114
ஆத்மக்கியாதி, 86, 95-101

ஆத்ம கீதை, 293
ஆத்ம வித்தை, 9, 189
ஆபாசா, 21, 22, 244
ஆபாச வாதம், 19, 244
ஆனந்தம் (இன்பம்), 11, 118, 127, 132, 135, அதிகாரம், 5, 198, 200, 209, 222, 246, 276, 277, 291-295, 301, 304, 305, 308
ஆனந்தபோத பட்டரகாச்சாரியர், 146, 154
ஆனந்த ஞானி, 1
ஆனந்தமய ஆன்மா, 186
ஆன்ம அன்பு, 159, 231
ஆன்மாவற்றது, 178, 262-64, 267, 269, 270
ஆன்மா (Self), 10, 11, 16, 17, 23, 33, 40, 42, 60, 116, 134-138, 139-154, 165, 166, 167-182, 185, 186, அதி: 4, 208, 209, 223, 227-236 244-245, 256-271, 274, 283-287, 291-295, 301, 303-305
ஆன்மநிலை, 175-180, 187, 231
இந்திய வரலாற்று வெளியீடுகள், 2, 3 .
இந்திரன், 303
இந்திரியம், 24, 30, 32
இராதாகிருஷ்ணன், 9, 138
இராபின்சனும் இராபின்சனும், 33
இராஜஸூய வேள்வி, 177
இராமன், 235, 248
இராமகிருஷ்ண பண்டிதர், 7
இராமராவ், 2, 3
இரணியகர்ப்பன், 180, 215, 219, 222, 223, 228, 230
இருத்தல், 91, அதிகாரம் : 3, 149, 170, 177, 179, 184, 189, 229, 240, 241, 246, 260, 287
இருத்தலற்றது, 43-48, 69, 76, 81, 84, 88, 89, 92-94, 100, 104, 107, 110, 122-123, 129-132, 151, 152, 157-162, 173-174, 181, 182, 185, 192, 200, 214, 215, 233, 236, 276, 304, 307, 308, 311
இறைவன், 190-202, 205, 206, 207, 215-219, 232, 289, 296
இஷ்ட சித்தி, 71, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 104, 107, 110, 111, 157
ஈசாவாசிய உபநிடதம், 285
உட்பொருள், 9, 22, 44, அதிகாரங்கள், 3, 4, 5, 198, 201, 231, 260, 277, 292, 310
உதயணன், 72, 73, 82
உத்தானகர், 121
உத்கீதப்பிரமாணம், 219
உதாரணம், 38, 39
உபக்கிரம நியாயம், 64
உபநயம், 39
உயிர், 9, 13-15, 182-185, 187, 190, 198, 199, 201, 202, 204, 207, 216, 217, 222, 223, 224 முதல், 248, 254, 257, 258, 279, 300, 301
உயிரின் அறிவாற்றல், 14, 15, 17
உலக அனுபவ அறிவு, 19
உலகு, 16, 67, 68, 95, 110, 119, 125, 129, 130, 143, 155, 160, 161, 167, 174, 175, 200, 201, 206, 207, 208, 210, 213-218, 222-230, 237, 241, 246, 248, 251-256, 269, 262, 271, 275-278, 283, 287, 292, 295, 296, 300-303, 305, 308-311
உலோகாயதர்கள், 8, 29, 189, 190, 194-196
உளத்திரிபு, அதி. 1, 112-115, 118, 151, 167-170, 174, 185-188, 259, 265, 283, 298
ஏகஜீவ வாதம், 227-230
ஏது, 36, 39
ஏற்றிக் கூறல், 30, 61, 75, 112-115, 125, 129, 130, 133, 153, 255, 256, 259, 260, 264-271, 272, 274, 277, 283, 301.
ஐத்திரேய உபநிடதம், 61, 139, 175
ஒப்புமை, 18, 40, 41, 243
ஒயிட்ஹெட், 271, 272
கடவுள் (பார்க்க: இறைவன்) 173
கதா உபநிடதம், 31, 283, 292
கனவு நிலை (அனுபவம்), 68, 107, 134
காங்கேசர், 31 கு

காசிதகீ உபநிடதம், 175, 302
காட்சி, 18-35, 40, 41, 43, 45, 50, 51, 64, 73-76, 80, 87, 96, 108, 113, 116, 139, 153, 155, 181, 182, 189, 203, 204, 205, 206, 215, 231, 249, 253, 273, 276
காட்சிப் பொருட்கொள்கை, 252
காண்ட், 138
காரண சரீரம், 226
காரியம், 54 கு
கார்லைல், 255 கு
காலமாதவீயம், 2
குணங்கள், 213
குமாரிலபட்டர், 280
கூடஸ்தம், 199-202, 244
கேன உபநிடதம், 230
கைவல்ய உபநிடதம், 184, 186, 197
கோசங்கள், 122, 134, 135, 136, 137, 222
கோதனு, 312
கௌமுதி, 199
சங்கம குடும்பம் (வம்சம்), 3
சங்கரர், 1, 30, 61, 138, 238, 239, 301, 311, 312
சங்கரானந்தர், 3
சத்காரியவாதம், 69 முதல்
சத்கியாதி, 86, 95
சம்வாதி பிரமா, 288
சம்பிரதிகர்மம், 176
சமக்ஷேப சாரீரகம், 206
சமணர்கள், 51
சமாதிநிலை, 135, 182, 200, 295
சனத் குமாரர், 180, 181, 287
சாகத பௌத்தர்கள், 23, 24, 28, 97, 155
சர்வ தரிசன சங்கிரகம், 69கு
சாக்கியர், 29
சாகாயனர், 295
சாங்கியம், 10, 15, 24, 44, 45, 51, 69-72, 121, 142, 143, 197, 208, 213, 214, 276, 288, 295.
சாட்சி-அறிவாற்றல், 24, 35, 47, 113, 133-134, 137, 177, 180, அதி : 6, 222, 257, 261, 274
சாந்தோக்கிய உபநிடதம், 25, 42, 60, 61, 118, 121, 126, 129, 181, 182, 208, 234, 267, 285, 302, 303
சாயனர், 1, 2
சார்பற்ற பேருண்மை, 246, 272
சித்சுகர (தத்துவப் பிரதீபிகை), 38, 79, 83, 151, 156, 174, 203, 307
சித்தாந்த லேசசங்கிரகம், 6, 7, 14, 62-64, 113, 114, 199, 200, 209, 228, 229, 239, 243, 254
சிதாபாசம், 12, 21, 22, 203, 207, 231, 239-245
சிரவணம், 60, 296
சிவன், 5, 219
சுபாவவாதம், 215
சுரேசுவரர், 21, 151, 179, 298, 304
சுவார்த்தானுமானம், 38
சுவேதகேது, 122
சுவேதாசுவர உபநிடதம், 198, 220, 234, 250, 260, 276, 292
சூக்கும சரீரம், 226
சூத்திர பாஷியர், 7, 312
சூரியநாராயண சாஸ்திரி, 60, 64, 113, 239, 244
சூனியம் (வெறுமை) 93, 94, 129, 193, 214, 254, 261-269, 276
சூனியக்கியாதி, பார்க்க : அசத் கியாதி
சூனியவாதம், 87, 90, 93-95, 214, 215
சொரூப லக்ஷணம், 117
சொற்களும்-பொருளும், 48முதல்
ஞான கானபாதர், 58கு, 199
ஞான லக்ஷணசன்னிகர்ஷ, 34
ஞானி, 259, 303, 304
ஞானேந்திரியங்கள், 22
டேக்கார்ட், 119, 137
டெயிலர், 117
தடஸ்த லக்ஷணம், 117
தத்தா, 51, 58
தத்துவம், 10, 66, 116, 119, 120, 138, 272, 296
தத்துவ சிந்தாமணி, 102 கு
தத்துவானுசந்தானம், 13 கு, 43
தர்சபூர்ணம்சம், 311
தர்மம் (நன்மை) 11, 259, 302
தர்க்க சங்கிரகம், 31 கு, 74 கு

தன்முனைப்பு நிலை, 25, 26, 238, 257, 265-67, 270
தன்னொளிர்வு நிலை, 126, 143 முதல், 198
தனிமங்கள் 25, 26, 124, 131, 132, 142, 189, 194, 195, 196 207, 215, 226, 247, 275
தாபநீய உபநிடதம், 186, 291
தாஸ்குப்தா, 71
திருபூதி, 10, 73
திருமால், 5, 173, 219, 248, 289, 305
திரக்-திரஷ்ய-விவேகம், 1, 7, 124 கு, 137, 139 கு
திருஷ்டி-சிருஷ்டி-வாதம், 206
துரைசாமி ஐயங்கார், 2 கு
துன்பம், 15, 16, 35, 120, 170, 174, 179, 180, 181-184, 194, 197, 208, 213, 214, 224, 228, 241, 276, 301, 302, 305-308, 310
தூக்கநிலை-அனுபவம், 133, 181 முதல்
தேஜஸ்ம், 222, 226
தைத்திரிய உபநிடதம், 60, 121, 123, 167, 180, 181, 190, 193, 217, 286, 304
நடத்தைக் கொள்கை, 120
நரசிம்ஹ பட்டோபாத்தியாயர், 113
நாரதர், 181
நிகமனம், 38
நியாய மகரந்தம், 146 முதல்
நிஷ்களதாசர், 1, 7
நீலகண்டர், 74
நையாயிகர்கள், 10, 25, 28, 35-41, 45, 46, 47, 51, 65, 73, 75, 83, 133, 141, 144, 146, 147, 154, 196, 213, 214, 215, 217, 275, 305, 308
நையாயிகர்கள் (தற்கால), 31 கு
நைஷ்கர்ம சித்தி, 129, 280, 283, 298
நோக்க அமைப்புக் கொள்கை, 272
பகவத் கீதை, 125கு, 234, 260, 276, 285, 286, 293, 295, 303.
பத்தி, 295, 296
பஞ்சதஸி, 1, 2, 3, 6, 7, 12, 20, 21, 27, 32, 35, 60, 125, 126-142, 167-188, 190, 200-203, 207, 218-222, 223-227, 229, 241-243, 248, 251-254, 261, 277, 288, 293, 295, 300, 302, 309
பஞ்சபாதிகம், 118கு, 151
பஞ்சபாதிக விவரணம், 85, 142
பயன்வழி உண்மைக் கொள்கை, 104
பராசர மாதவியம், 6
பராசர ஸ்மிருதி வாக்கியம், 2
பரார்தானுமானம், 38
பரிணாமவாதம், 107
பாகவத புராணம், 295
பாசர்வக்ஞர், 31 கு
பாட்டர் (குமாரிலர்), 8, 274, 275
பாட்டர்கள், 43, 54, 58, 82, 86, 107, 141, 144, 166
பாதராயணர், 291
பாமதி, 31, 60கு, 96கு, 114கு, 123கு, 286
பாரதி தீர்த்த-வித்தியாரணியர் (பாரதி தீர்த்தர்), 1-3, 6-8, 31, 35கு, 54, 119, 121, 122, 146, 165, 171கு, 200, 205, 207, 220-223, 229, 237, 239, 241, 243, 244, 248, 288, 289, 290, 295, 308
பாஸ்கரர், 258
பிரகு, 181
பிரம்மலோகம், 267, 291
பிரம்மம் (பிரம்மன்), 9, 16-22, 32, 58-64, 67, 84, அதிகாரங்கள் : 3, 4, 5, 180-186, 188, 198, 202, 206-213, 219; 222, 291, 303
பிரம்ம விந்து உபநிடதம், 240
பிரம்மானந்த பாரதி, 1, 7
பிரம்ம அறிவாற்றல், 14, 15, 202-2, 47. அதிகாரம் 4, 253, 267
பிரம்ம உள்ளுணர்வு, 9, 298, 300
பிரம்ம சித்தி, 237
பிரகதாரணிய உபநிடதம், 30, 137, 139, 157, 171, 175,

178-180, 184, 185, 209, 231, 232, 236, 222, 283, 285, 298, 301
பிரகதாரணிய உபநிடத பாஷ்ய-வார்த்திகம், 151
பிரத்ரதன், 295
பிரகஸ்பதி சேவை, 177
பிரபாகரர், 8, 44, 45, 53, 54, 58, 82, 86, 101-104, 140, 141, 144, 147, 148, 167, 259, 276, 280
பிரக்ஞை, 199, 223, 226
பிரகாசாத்மன், 58
பிரகிருதி, 32, 121, 125, 142, 143, 213, 216, 225-26, 247, 248, 251
பிரமா (நேர்மையான அறிவு), 5, 8, 18, 19, 30, 42, 43, 49, அதிக: 2
பிரமாணம், அதி.: 1, 104, 152, 153, 231, 262, 263, 273, 276
பிரமாண அறிவாற்றல், 19, 31
பிரமதி, 13
பிரசங்கியானம், 60, 298
பிரஸ்ன உபநிடதம், 197, 291
பிரதிபிம்ப வாதம், 236-245
பிரதிக்ஞை, 38
பிரதிகர்ம விவஸ்தை, 15 முதல்
பிராணன், 24, 27, 135, 178, 179, 180, 181, 226, 292
பிராட்லி, 68, 122, 123, 254
பிராரப்தம், 308-311
புக்கா l, 1, 3, 4,
புத்தர், 8, 120
புராணங்கள், 24, 25, 200
புருட சுக்தம், 224
பூர்வ மிமாம்சம், 279, 280
பேததிக்காரம், 30, 45கு, 48கு
பேதாபேதவாதம், 231-32, 234-236
போகநாதர், 1
போலி (அப்பிரமா), அதி: 2 பார்க்க, 241, 251
போலியைப்பற்றிய கொள்கைகள், 86 முதல்
போஸ், 23கு
பௌத்தர், 22, 29, 48, 50, 75, 76, 83
மகன் (புத்திரன்), 175
மகிழ்வு, 30, 40, 118, 136-151, 167-170, 174, 180-188, 193, 196, 213, 214, 227, 228, 279, 301, 303, 304,
மகா நாராயண உபநிடதம், 286
மகாவாக்கியம், 61, 62
மதுசூதனர், 296, 297
மந்தனர், 297, 308
மறைத்தல் (ஆவரணம்), 15
மனம் (உள்ளம்), 12, 21, 24, 28-35, 74, 96, 97, 129, 131, 193, 196, 227, 231, 241, 252, 269, 271, 283, 290-295, 301, 303, 304
மாண்டூக்கிய உபநிடதம், 186, 222, 223, 292
மாக்டகார்ட், 122
மாக்ஸ் முல்லர், 10
மாதவ வித்யாரணியர், 1-3, 5-8
மாத்யமிகர், 87, 88, 90, 94, 102, 129, 191, 192, 305
மாயனர், 1
மாயாவாதம், 88, 89, அதி. 8
மாறுபடுதல், 23, 108, 113, 152, 169, 198, 207-212, 239
மானமேயோதயம், 53, 59
மீமாம்சகம், 23, 40, 48, 51, 103, 108, 197, 279
மீமாம்ச-சுலோக வார்த்திகம், 69, 75, 78
முண்டக உபநிடதம், 24, 215, 222, 232, 285, 286
முரண்பாடற்ற நிலை, 67, 123
மூல அணுக்கள், 208 முதல், 214
மைத்ராயனிசாகா, 294
மைத்திரேயி, 171
மைத்திரி உபநிடதம், 285
யாக்ஞவல்கியர், 139, 170, 179, 180, 311
யசூர் வேதம், 223
யோகம், 27, 215-218, 288, 289, 293-296
யோக வாசிட்டம், 252, 255
யோகி, 16, 152, 290, 293-295
ரோமன் ரோலண்டு, 66
லக்ஷணம், 52
லாக், 120
வருணன், 131

வாக்கியம், 49
வாக்கிய விருத்தி, 52, 61
வாமதேவர், 229, 303
வாசஞனந்தம், 187
வாச்சஸ்பதி மிஸ்ரா, 30, 35, 239, 298
வாய்மைச் சான்று, 45-66
வார்த்திககாரர், 12
விசேட்ணதா, 45, 46
விஞ்ஞானவாதம், 95-100, 150, 161, 166, 191, 306, 307
விஞ்ஞானமய ஆன்மா, 182, 184, 221, 222
விடுதலே (முத்தி), 201, 228, 229, 232, 234, 279, 280, 283-289, 291-296, 300-311
வித்யா தீர்த்தர், 2-4, 8
விமுக்தாத்மன், 90, 157, 158, 169
வியாப்தி, 36-38
வியாப்தி-அறிவு, 36, 37
விராடன், 219, 222, 223
விருத்திப் பிரபாகரம், 1, 220
விவகாரமாதவம், 2
விவசாய அறிவு, 73
விணே, 140, 183, 186, 187, 191, 194, 216, 217, 226, 235, 279, 283-286, 302, 308-311
விவரணம், 14, 30, 31, 35, 54, 55, 60, 113, 207, 237-240, 241, 243, 248, 256, 258, 286, 297, 298
விவரணகாரர், 30, 55, 229கு, 237, 287, 299
விவார்த்தம், 208, 247
விஜயநகரம், 1, 3, 5, 8
விஷயானந்தம், 182, 187
விஸ்வம், 222, 227
வெங்கிடரமணய்யா, 4, 5
வேதபாஷ்யம், 2
வேதநூற்கள், 9, 24, 28, 30, 42, 48, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 129, 130, 137, 152, 156, 157, 167, 175, 176, 177, 181-184, 192, 193, 200, 201, 209, 215, 217, 219, 220, 229, 232, 233, 234, 236, 240, 241, 250, 251, 260, 275, 277, 279, 286-290, 296, 297, 301-304
வேற்றுமை-ஒற்றுமை, 109, 164, 196, 231-236
வேதாந்த சூத்திரம், 30, 65, 206, 240, 260, 291
வேதாந்த பரிபாஷை, 18, 37, 41, 42, 47, 67
வைச்சியஷ்டோமம், 177
வைசேடிகம், 119, 131, 208, 216-219, 275
வையாசிக நியாயமாலே, 7
ஹரிஹரன் I, 1, 4
ஹரிஹரன் II, 3, 4, 5
ஹியூம், 120
ஹிரியன்ன, 280, 298
ஹெகல், 138
ஷபணகாஸ், 275
ஷேக்ஸ்பியர், 227
ஜதுநாத் ஸின்ஹா, 33கு, 35
ஜபாலதர்சன உபநிடதம், 287
ஜனகன், 285
ஜினு, 8
ஜீவன் முக்தி விவேகம், 2
ஜேம்ஸ், வில்லியம், 104
ஜைமினிய நியாயமாலே-விஸ்தாரம், 2
ஜோக்கிம், 84, 85, 90
ஸ்பினேசாவின் கொள்கை, 120

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

சென்னை - 9.

1965வரை வெளியிட்டுள்ள நூல்கள்

பொருளாதாரம்

*1.	பொருளாதாரம் - II	சி. வேலாயுதம்	9—00
2.	புதுமைப் பொருளாதாரக் கூறுகள்	திருமதி ஆர். தாமரஜாட்சி	12—00
3.	பொருளாதாரம்-ஓர் அறிமுகம் - I	தி. சி. மோகன்	12—00
4.	பொருளாதாரம்-ஓர் அறிமுகம் - II	எம். ஏ. அபூர்வசாமி, பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன்	10—75
5.	பொருளாதாரக் கோட்பாடு வளர்ந்த வரலாறு	க. முத்தையன்	7—00
*6.	பணவியலும் பாங்கியலும் - II	சி. வேலாயுதம்	11—50
7.	நவீன பாங்கு இயல்	க. வெற்றிவேல்	7—50
*8.	இந்தியச் செலாவணியும் பாங்கு முறையும்	பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன்	5—50
*9.	அர்சாங்க நிதி இயல்	அர. சேஷாசலம்	4—75
10.	இந்தியப் பொருளியல் - I	எம். பாலசுப்பிரமணியன்	10—00
11.	இந்தியப் பொருளியல் - II	எம். லூர்துநாதன்	4—25
12.	நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - I	சி. சுந்தரராஜன்	10—75
13.	நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - II	எஸ். குழந்தைநாதன்	10—50
14.	இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - I	ஏ. சி. இராமசாமி	6—00
15.	இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - II		6—00
16.	அமெரிக்காவின் நவீன பொருளாதார வளர்ச்சி	தி. சி. மோகன்	5—00
17.	அமெரிக்கப் பொருளாதார வரலாறு - I	மு. க. சுப்பிரமணியம்	11—00
18.	அரசாங்க நிதியியலின் பொருளாதாரம் - I	மா. குமாரசாமி	10—00
19.	இந்தியாவின் பொருளாதார வளர்ச்சி - I	தே. வேலப்பன்	10—00

* மூல நூல் (Original Book)

20.	பணம்—சிறு விளக்கம்	கோ. இராதாகிருஷ்ணன்	10—00
*21.	வணிக இயலின் தத்துவங்கள்	கு. ஆறுமுகப் பிள்ளை	9—50
22.	பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டில் கிரேட் பிரிட்டனில் தொழில் வாணிபப் புரட்சி	சூ. ரா. கருப்பண்ணன்	11—00

வரலாறு

*23.	பிரிட்டன் வரலாறு - I	கி. ர. அனுமந்தன்	10—00
*24.	பிரிட்டன் வரலாறு - II	,, ...	9—75
*25.	ஐரோப்பிய வரலாறு - I	டி. வி. சொக்கப்பா	4—50
26.	ஐரோப்பா—கடந்த ஐந்து நூற்றுண்டுகாலச் சரித்திரம்	வை. விருத்தகிரீசன்	15—00
27.	இங்கிலாந்து வரலாறு - I	இரா. அண்ணாமலை	13—00
28.	இங்கிலாந்து வரலாறு - II	பா. மாணிக்கவேலு	13—00
29.	இங்கிலாந்தின் வரலாறு - I	க த. திருநாவுக்கரசு	15—00
30.	இந்தியாவின் சிறப்பு வரலாறு - I	தி. வெ. குப்புசாமி	7—50

அரசியல்

*31.	இந்திய அரசியலமைப்பு	வீ. கண்ணையா	4—75
32.	அரசியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	டி. செல்லப்பா	8—50
33.	தற்கால அரசியல் அமைப்புகள்	மோ. வள்ளுவன் கிளாரன்சு	8—50
34.	பன்னாட்டு அரசியல் - I	திருமதி நூர்ஜஹான்பாவா	16—00
35.	பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - I	வீ. கண்ணையா	9—00
36.	பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - II	அ. ஜெகதீசன்	7—25

உளவியல்

37.	குழந்தை உளவியல் - I	கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி	8—00
38.	குழந்தை உளவியுல் - II	,, ...	7—00

39. உட்கவர் மனம் ... ... சி. ந. வைத்தீஸ்வரன் ... ... 7—00
40. இளையோர் உளவியல் - I ... ... தி. இரா. அரங்கராசன் ... ... 12—00
41. இளையோர் உளவியல் - II ... ... ,, ... 9—00
42. சமூக உளவியல் ... ... என். வேதமணி மானுவேல் ... ... 9—25
43. பிறழ்நிலை உளவியல் ... ... அ. பெசன்ட் கிரிப்பர்ராஜ் ... ... 11—00
44. பித்தரின் உள்ளம் ... ... ,, ... 3—00

தத்துவம்

45. இந்து சமயத் தத்துவம் ... ... ஞா. ராஜாபகதூர் ... ... 5—50

அறவியல்

46. அறவியல்—ஓர் அறிமுகம் ... ... கோ. மோ. காந்தி ... ... 8—50

அளவையியல்

47. அளவை இயல்-தொடக்க நூல் ... ... கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி ... ... 2—50

மானிடவியல்

*48. மானிடவியல் ... ... ம. சு. கோபாலகிருஷ்ணன் ... ... 4—75
49. பண்பாட்டுக் கோலங்கள் ... ... கி. பூ. சுப்பிரமணியன் ... ... 5—50

சமூகவியல்

50. சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள் ... ஜெ. நாராயணன் ... ... 10—00

புவியியல்

*51. ஆசியா - I ... ... கொ. சேஷ. நரசிம்மன் ... ... 9—50
*52. ஆசியா - II ... ... ,, ... 8—75
*53. ஐரோப்பாக் கண்டத்தின் புவியியல் ... ... ஏ. எஸ். நாராயணன் ... ... 8—50
*54. வட அமெரிக்கா ... ... குமாரி இரா. அலமேலு ... ... 8—25

* மூல நூல் (Original Book)

*55.	தென் கண்டங்கள் - ஆஸ்திரேலியா	திருமதி எச். நியூமன்	4—00
*56.	புவிப் புறவியல் - II	நா. அனந்தபத்மநாபன்	6—00
*57.	செய்முறைப் புவியியல்	சு. ஜெயச்சந்திரன்	9—00
*58.	மக்கட் பரப்பியல்	வி. எஸ். அனந்தபத்மநாபன்	6—25
*59.	சமுத்திரவியல்	கோ. இராமசுவாமி	6—50
60.	காலநிலை இயல் - I	கொ. சேஷ. நரசிம்மன்	10—00
61.	வளியியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	கோ. இராமசாமி	11—00
*62.	புவி அமைப்பு இயல்	சி. விசுவநாதன்	4—75

புள்ளியியல்

*63.	புள்ளியியல்-அறிமுகம்	சு. வைத்தியநாதன்	10—00
64.	புள்ளியியல் முறைகள் - I	கோ. சண்முகசுந்தரம்	10—00
65.	நம்மைச் சுற்றியுள்ள பேரண்டம்	தி. வி. லட்சுமி நரசிம்மன்	6—50

விலங்கியல்

*66.	விலங்கியல்	பெ. மா. அண்ணாமலை, இரா. முருகேசன்	12—00

பௌதிகவியல்

67.	ஒளி நூல்	ச. சம்பத்து	10—00

பொது நூல்கள்

68.	மகாத்மா காந்தி	சரஸ்வதி தங்கையன்	3—25
69.	இந்தியாவில் குடியானவர் வாழ்க்கை	எஸ். இலட்சுமி	3—50
70.	விவசாயப் புரட்சி	வி. கார்த்திகேயன்	8—00
71.	சேமக் கை-நூல்	ஆ. சுப்பிரமணியன்	2—50
*72.	நீரிழிவு-க்ஷயரோகம்	ஜி. வேங்கடசாமி, ஏ. கதிரேசன்	2—50

* மூல நூல் (Original Book)

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகப் புதிய வெளியீடுகள், 1966

வரலாறு

கிரேக்க நாட்டு வரலாறு-I, II, III — ஜே. பி. ப்யூரி

அரசியல்

ஆங்கிலேயப் பயன்வழிக் கொள்கையினர் — பிளமனட்ஸ்

பொதுத்துறை ஆட்சியியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்-I, II — லியனர்ட் டீ. ஒயிட்

பொருளாதாரம்

பென்ஹாம் பொருளாதாரம்-I, II — ஃபிரெடெரிக் பென்ஹாம்

வரவுசெலவுத் திட்டம் — ஆர். ரங்காச்சாரி

தத்துவம்

அறிவு ஆராய்ச்சி இயல் — ஆர். இராமானுஜாச்சாரி

மேலைநாட்டுத் தத்துவம் — ஆர். எஸ். தேசிகன்

அத்துவித தத்துவம் — டி. எம். பி. மஹாதேவன்

உளவியல்

குமர உள்ளம் — டாக்டர் எம். அறம்

புவியியல்

தென் அமெரிக்கா — எம். என். பத்மநாபன்

தென் கண்டங்கள் - ஆப்பிரிக்கா — எஸ். முத்துக்கிருஷ்ணக் கரையாளர்

தென்கிழக்கு ஆசியா - புவியியல் — ஜி. கிருஷ்ணமூர்த்தி

கணிதம்

வகை நுண்கணிதம் — டி.கே. மாணிக்கவாசகம் பிள்ளை

தொகை நுண்கணிதம் — தி. கோவிந்தராசன்

ஆயத்தொலை வடிவகணிதம் — டி.கே. மாணிக்கவாசகம் பிள்ளை

விஞ்ஞானம்

வானவெளி வெற்றி — டாக்டர் எம். ஏ. தங்கராஜ்

ரேடியோ — டாக்டர் பி. திருஞானசம்பந்தம்

எக்ஸ்-ரே — பெ. நா. அப்புசாமி

பாம்புகள் — பெ. மா. அண்ணாமலை

தாவரம் - வாழ்வும் வரலாறும்-I — டாக்டர் சி. சீனிவாசன்

மருத்துவம்

மகப்பேறும் மாதர் நோயும் — ஏ. கப்ளான்

பாக்டீரியா — சு. சுந்தரம்

பொறியியல்

நீங்களே வீட்டைக் கட்டலாம் — ஆர். எஸ். தேஷ்பாண்டே

சட்டம்

குற்ற இயல் சட்டம் — எம். சண்முகசுப்பிரமணியம்

பொது

கரும்பு — கு. பெரியசுவாமி

உணவும் ஊட்டமும் — தி. வேங்கடகிருஷ்ணய்யங்கார்

முற்காலச் சோழர் கலையும் சிற்பமும் — எஸ். ஆர். பாலசுப்பிரமணியம்

இவற்றுடன் மேலும் 11 நூல்களும் ஆக 42 நூல்கள்.